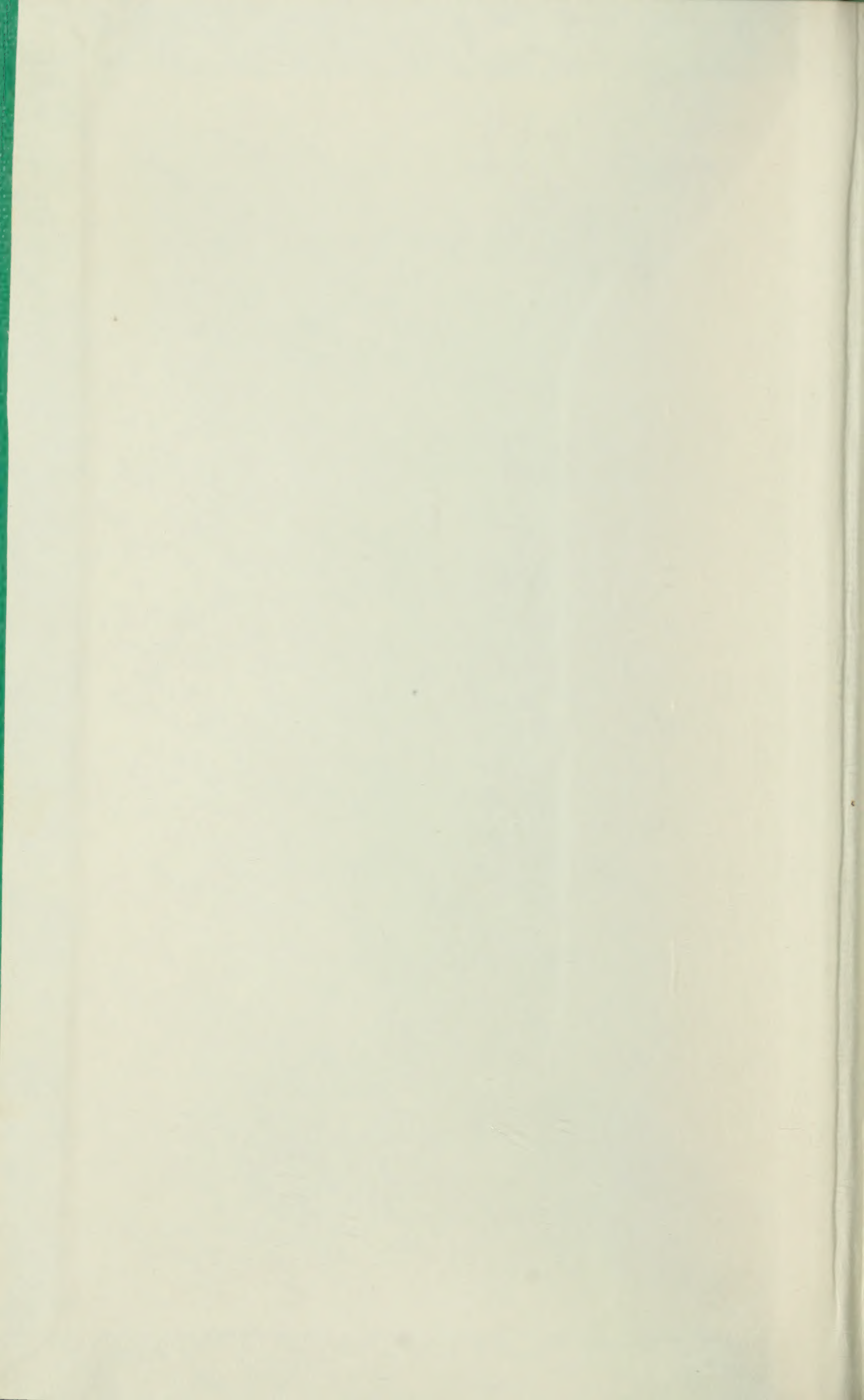
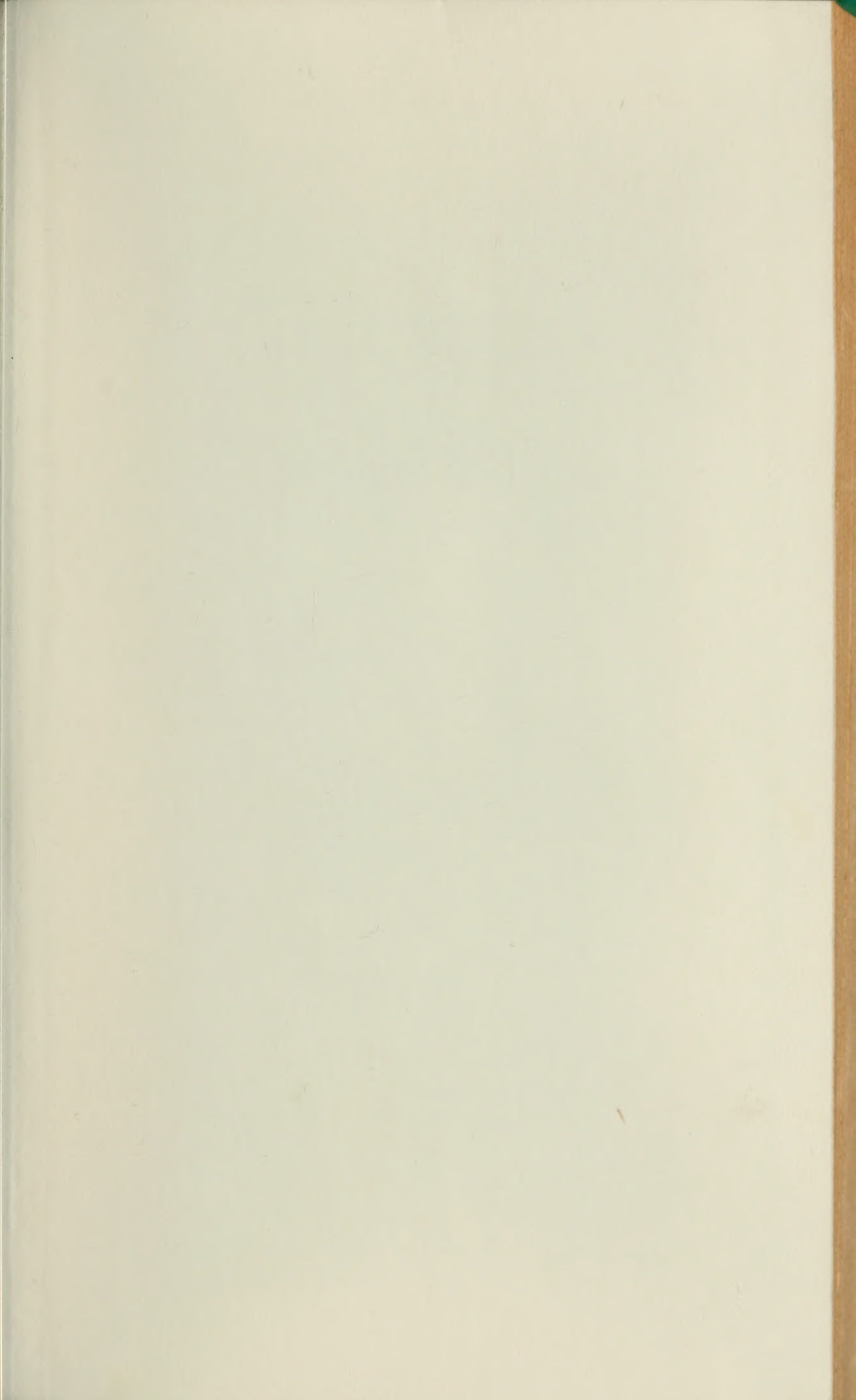
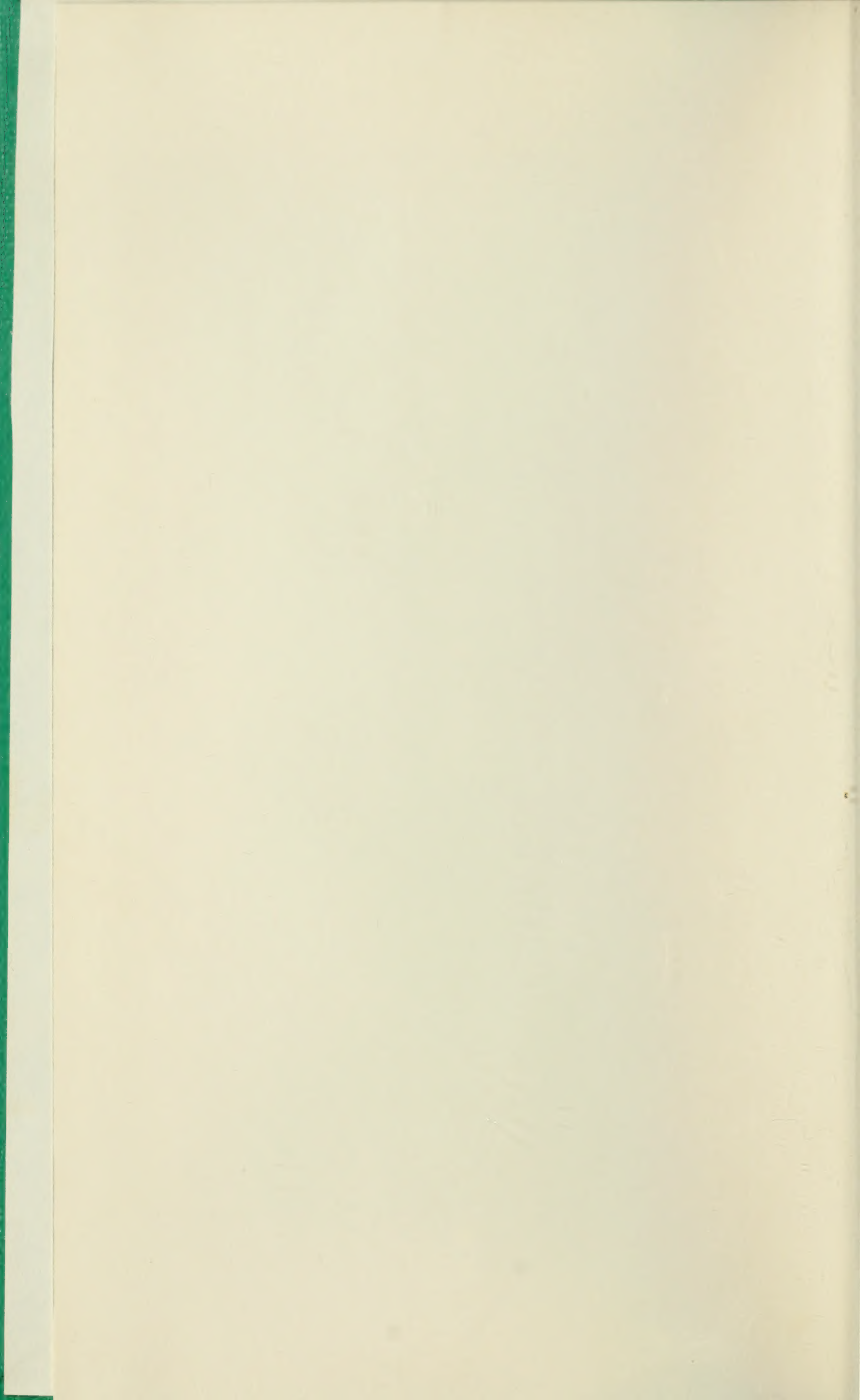

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00099934 2









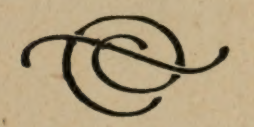
Die Ethik des Aristoteles.

In ihrer systematischen Einheit und in ihrer geschichtlichen Stellung untersucht.

Von

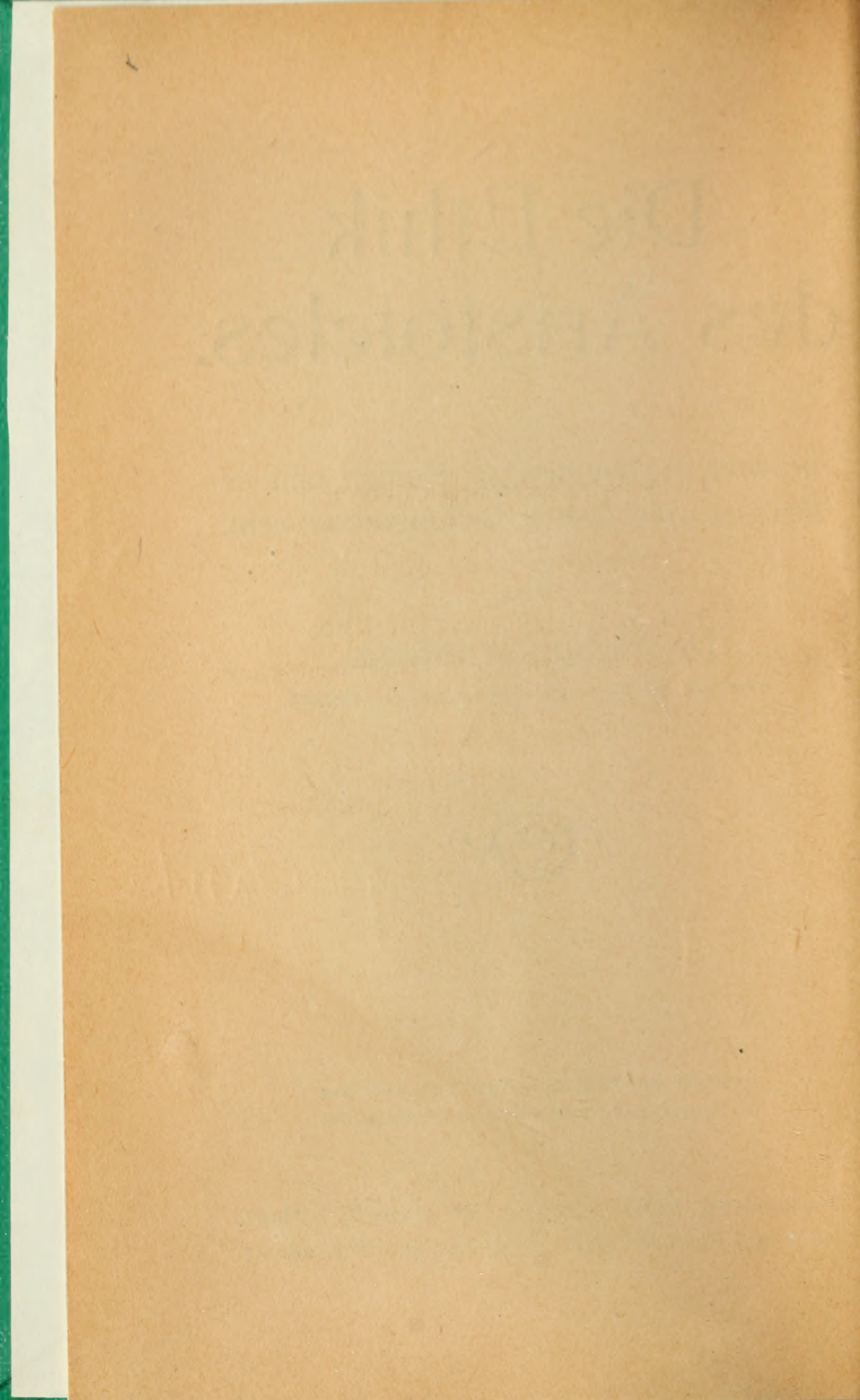
Dr. Michael Wittmann,

Professor der Philosophie am Lyzeum in Eichstätt.



Gedruckt mit Unterstützung der Samsonstiftung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.

Regensburg 1920. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz, Buch- und Kunstdruckerei A.-G., München-Regensburg.



Meinem hochverehrten Lehrer

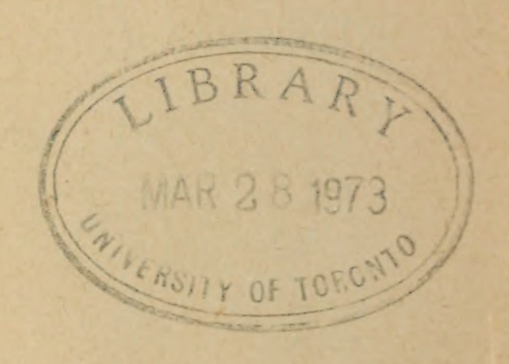
Herrn Geheimen Hofrat

Dr. Clemens Baeumker,

o. ö. Professor der Philosophie an der Universität München

in Dankbarkeit

gewidmet.


LIBRARY
MAR 28 1973
UNIVERSITY OF TORONTO



Vorrede.

Die Ethik des Aristoteles als Ganzes zu untersuchen, wurde längst als eine wissenschaftliche Notwendigkeit erkannt. So oft auch dieser Gegenstand in Angriff genommen wurde, immer wieder hat sich die Forschung innerhalb engerer Grenzen gehalten. Was zunächst die monographischen Arbeiten angeht, so beziehen sich dieselben durchweg auf einzelne Teile der aristotelischen Ethik. Die Zahl dieser Arbeiten ist allerdings außerordentlich groß; und gar manche unter ihnen hat zum Verständnis der aristotelischen Lehre sehr schätzenswerte Beiträge geliefert. Ausdrücklich erwähnt seien die Untersuchungen Trendelenburgs, der sich damit auch im Bereich der Ethik um Aristoteles nicht geringe Verdienste erworben hat. Obschon sich der Forscher darauf beschränkt, einzelne Momente herauszuheben, so erhält die aristotelische Ethik doch eine Beleuchtung, die das Urteil wesentlich gefördert hat. Insbesondere hat der Vergleich mit Kant zu eindringenden und lehrreichen Ausführungen Anlaß gegeben. Ausdrücklich und dankbar gedacht sei auch eines Werkes, das zwar nicht direkt bis zu Aristoteles vordringt, aber dennoch für die Erforschung seiner Lehre von besonderer Bedeutung ist; gemeint sind Wildauers Arbeiten zur Willenspsychologie bei Sokrates und Plato. Die beiden Schriften zeichnen sich durch musterhafte Methode, durch ungewöhnliche, von großer Sachkenntnis unterstützte Genauigkeit aus und gehören ohne Zweifel zu den tüchtigsten Werken, die über die griechische Philosophie geschrieben wurden. Um so bedauerlicher ist,

daß der Verfaſſer nicht dazu kam, ſein Werk durch Ausdehnung auf Ariſtoteles zum Abſchluß zu bringen. Aber auch als bloße Vorarbeit zu einer Willenslehre des Ariſtoteles dürfen Wildauers Unterſuchungen einen erheblichen Wert in Anſpruch nehmen. Im Unterſchiede von Monographien haben ſich die großen Werke zur Geſchichte der antiken Philoſophie überhaupt nicht auf einzelne Teile oder Fragen beſchränkt, ſondern mehr oder minder das Ganze der ariſtoteliſchen Ethik in Betracht gezogen. An H. Ritter, Bieſe, Brandis, Zeller iſt vor allem zu denken. Im übrigen aber haben ſich, wie in der Natur der Sache liegt, auch dieſe Werke durchgehends beſtimmte Grenzen gezogen. Mag ſein, daß ſich die Erörterung nicht bloß auf einzelne, ſondern auf alle Teile erſtreckt, ſo iſt doch das Verhältnis der verſchiedenen Teile zueinander regelmäßig zu kurz gekommen. Teil um Teil wurde dargelegt, die Frage jedoch, wie ſich dieſe Teile vielleicht zu einem innerlich geſchloſſenen Ganzen vereinigen, blieb vernachläſſigt. Und noch mehr mußte ein anderes Intereſſe zurücktreten, nämlich die hiſtoriſche Ergründung. Auch wenn es für ein Werk, das eine lange Periode umfaßt, Grundſatz iſt, die geſchichtliche Entwicklung zur Geltung kommen zu laſſen, kann einem ſolchen Programm doch nur in großen Zügen, nicht aber im einzelnen Rechnung getragen werden.

Damit ſind die beiden Hauptgeſichtspunkte bezeichnet, unter denen das vorliegende Werk an ſeinen Gegenſtand herantreten will. In erſter Linie ſollen nicht bloß einzelne Stücke oder Seiten der ariſtoteliſchen Ethik in Betracht gezogen werden, vielmehr ſoll dieſe Ethik als Ganzes der Gegenſtand der Erforſchung ſein. Die Frage iſt, ob und inwieweit die ethiſchen Ausführungen des Ariſtoteles wirklich eine innere Einheit, ein einheitliches Ganzes darſtellen. Handelt es ſich nur um eine Reihe zuſammenhangsloſer Aufſätze, oder liegt ein geſchloſſenes Syſtem vor? Es iſt darauf abgeſehen, die Teile der ariſtoteliſchen Ethik in ihrem Verhältnis zueinander zu durchſchauen. Der innere Aufbau der ethiſchen Gedankenwelt des Ariſtoteles ſoll dargetan und durchſichtig gemacht

werden. Wie sich herausstellen wird, ist die Ethik des Aristoteles in der Tat von einem einheitlichen Gedankengang durchzogen, so daß die Geschlossenheit des Ganzen nicht wohl in Abrede gestellt werden kann. Mag diese Geschlossenheit äußerlich und formell nur unvollkommen durchgeführt sein, in der Sache ist sie dennoch gegeben. Aristoteles bietet nicht bloß ethische Aphorismen, sondern ein ethisches System, das erste, das die Geschichte kennt. Unter diesem Gesichtspunkt vor allem, als einheitliches System, soll seine Ethik vorgeführt werden.

In zweiter Linie sodann hat sich dieses Buch die Aufgabe gestellt, auch die historischen Zusammenhänge zu ermitteln. Nicht bloß eine Darlegung, sondern auch eine historische Ergründung der aristotelischen Ethik wird angestrebt. Die Absicht ist, diese Ethik nicht bloß als ein fertiges Gebilde vorzuführen, sondern zugleich ihren Werdegang aufzuhellen. Die Anschauungen des Aristoteles sollen als das Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung dargestellt werden. Insbesondere soll das Verhältnis zu jenen Denkern beleuchtet werden, die dem Stagiriten unmittelbar vorausgegangen sind, nämlich das Verhältnis zu Plato und Sokrates. Wie die Philosophie des Aristoteles überhaupt, so wird auch seine Ethik immer wieder als der Höhepunkt einer Bewegung erscheinen, die von Sokrates ausgeht und durch Plato hindurchführt. Immer wieder wird sich zeigen, wie die aristotelische Gedankenwelt auch auf dem Gebiete der Ethik trotz aller geschichtlichen Kontinuität eine gewaltige Erstarkung der philosophischen Bewegung bedeutet. Je länger desto mehr ist dem Verfasser im Verlaufe seiner Forschungen zum Bewußtsein gekommen, daß Aristoteles auch als Ethiker ein ungewöhnliches Maß geistiger Schöpferkraft bekundet. Zwar steht Aristoteles auch als Ethiker auf den Schultern seiner Vorgänger; zugleich aber ist er auch auf diesem Gebiete der überragende Geist, der die Welt der Dinge und der Gedanken meistert und dem philosophischen Denken in allen Fragen neue Bahnen weist. Die Eigenart dieses besonderen Typus ethischen Denkens erscheint bei solcher Betrachtungs-

weise als eine zweifache, als eine nationale und als eine individuelle. Einerseits hat das allgemeine hellenische Wesen, hellenisches Denken und Fühlen, hellenische Lebensanschauung und Lebensstimmung in Aristoteles den bestimmtesten Ausdruck gefunden, andererseits erhalten all diese nationalen Momente die Formen einer stark ausgeprägten Individualität. So ergeben sich Anschauungen und Denkformen, die einerseits für das hellenische Altertum überhaupt, andererseits für Aristoteles im besonderen charakteristisch sind und darum trotz aller geschichtlichen Nachwirkung auf andere Völker und Kulturkreise nicht unverändert übergegangen sind. Die Problemstellung, die Gedankenführung, die Lösung, all das zeigt eine geschichtlich bedingte Besonderheit. Der Herausarbeitung dieser zweifachen, der nationalen und der individuellen Besonderheit wurde ein eigenes Augenmerk zugewendet. Gelegentliche Vergleiche mit neuzeitlichen Erscheinungen mußten diesem Zwecke dienstbar werden.

Und doch, so geschichtlich bedingt einer solchen Betrachtungsweise die aristotelische Gedankenwelt erscheint, so wenig will es angehen, diese Gedankenwelt in lauter Elemente von bloß geschichtlichem Werte aufzulösen. So sehr Aristoteles aus der Sphäre nationaler und geschichtlich bedingter Vorstellungen schöpft, so treibt doch seine Gedankenwelt ihre Wurzeln tiefer zurück. Über das spezifisch Hellenische hinaus bezeichnet das allgemein Menschliche den Boden, auf dem Aristoteles steht. Es läßt sich nicht verkennen, daß in wichtigen Punkten das von Aristoteles der philosophischen Erörterung zugrunde gelegte menschliche Bewußtsein auch in der Gegenwart noch fortbesteht. Und gar manche Zergliederung, die Aristoteles vornimmt, hängt so wenig mit spezifisch antiken Vorstellungen zusammen, hält sich vielmehr so fest an ein allenthalben lebendiges Menschheitsbewußtsein, daß sie auch heutzutage noch als probehaltig gelten will. In solchen Punkten ruht die aristotelische Ethik nicht bloß auf geschichtlichen Voraussetzungen, sondern auf einem festeren Boden; hier beansprucht sie darum nicht bloß ein geschichtliches Interesse, sondern einen dauernden Wert.

Dem Geſagten zufolge will ſich die Unterſuchung auf alle Lehrpunkte erſtrecken, die für den Aufbau des einheitlichen Ganzen der ariſtoteliſchen Ethik irgendwie von Bedeutung ſind. Nicht gerade jeder Gedanke, den Ariſtoteles überhaupt berührt, ſoll in den Bereich der Aufmerkſamkeit gezogen werden; dagegen ſoll keine Frage überſehen werden, die zum Syſtem der ariſtoteliſchen Ethik gehört. Vor allen Dingen iſt deshalb an jene Fragen zu denken, die das allgemeine Weſen des ſittlich Guten betreffen und die ethiſche Prinzipienlehre ausmachen. Aber auch die angewandte Moral mußte einbezogen werden, da Ariſtoteles ſeinem ethiſchen Syſtem nicht bloß die allgemeine, ſondern auch die ſpezielle Tugendlehre eingliedert. So kommt es zu einer Darſtellung des ariſtoteliſchen Tugend- oder Bildungsideals, ein Abſchnitt alſo, der zugleich ein pädagogiſches Intereſſe zu wecken geeignet iſt, umſomehr, als bei Ariſtoteles das helleniſche Lebensideal wohl ſeine vornehmſte Ausprägung gefunden hat.

Die ethiſche Prinzipienlehre des Ariſtoteles hat vor einigen Jahren M. Makarewicz (Die Grundprobleme der Ethik des Ariſtoteles. Leipzig 1914) zum Gegenſtand einer Unterſuchung gemacht, und zwar, wie es ſcheint, von einem Geſichtspunkte aus, der ſich mit dem der vorliegenden Arbeit teilweiſe deckt. Nicht bloß mit einzelnen Fragen will ſich der Autor beſchäftigen, ſondern „einen Überblick über die ganze innere Konſtruktion des Werkes“ bieten (IX). „Eine getreue Wiedergabe der leitenden Ideen in ihrem organiſchen Zuſammenhang“ und „eine ſyſtematiſche Darſtellung der ethiſchen Probleme des Ariſtoteles“ iſt ſein Ziel (XI). Daß dieſes Ziel erreicht wurde, kann jedoch nicht zugegeben werden. Der Verſuch, in die Materie Ordnung zu bringen, die ariſtoteliſche Ethik als eine durchſichtige, organiſch aufgebaute, von einheitlichen Prinzipien beherrſchte Ideenwelt erſcheinen zu laſſen, iſt vollſtändig mißlungen. Die Behauptung etwa, daß ſich der eine, die erſten fünf Bücher umfaſſende Hauptteil der ariſtoteliſchen Ethik „vorzüglich mit den materiellen Elementen des menſchlichen Handelns“ beſchäftigt, der andere, aus den übrigen fünf

Büchern beſtehende aber den „formellen Prinzipien des tugendhaften Handelns gewidmet“ iſt (55), entbehrt einer jeden Grundlage. Makarewicz läßt die Exaktheit einer hiſtoriſchen Arbeitsweiſe nur allzu ſehr vermiſſen. In welchem Grade ſeinen Angaben teilweiſe die hiſtoriſche Verläſſigkeit abgeht, wurde anderswo an einem beſtimmten Beiſpiele gezeigt, nämlich an ſeiner Darſtellung der ariſtoteliſchen Freiheitslehre. (Siehe meine demnächſt erſcheinende Schrift: Ariſtoteles und die Willensfreiheit.)

Vielmals höheren Wert beſitzt die neueſte Bearbeitung des Gegenſtandes, Hans Meyers „Platon und die ariſtoteliſche Ethik“. Sie iſt ſtreng hiſtoriſch gearbeitet und deckt die geſchichtlichen Vorausſetzungen der ariſtoteliſchen Ethik in weitem Umfange auf. Mit ganz beſonderer Sorgfalt iſt der Verfaſſer den Beziehungen zu Plato nachgegangen, und hat zu dieſer Seite der Sache ein umfangreiches Material geſammelt. Doch behandelt er vorwiegend die Abhängigkeit, weniger die Selbſtändigkeit und Eigenart des Ariſtoteles; die Grenzen, wo die Einwirkungen Platos aufhören und das ſelbſtändige Vorgehen des Ariſtoteles beginnt, werden nicht ſcharf gezogen. Die geſchichtliche Entwicklung iſt infolgedeſſen nur unvollſtändig herausgearbeitet. Auch darf geſagt werden, daß ein tieferes Eindringen in das geſchichtliche Material noch weitere Ergebniſſe zeitigt, wie auch die Darlegung der ſyſtematiſchen Geſchloſſenheit der ariſtoteliſchen Ethik eine Vervollſtändigung zuläßt. In all dieſen Punkten möchte das vorliegende Buch die verdienſtvollen Unterſuchungen Meyers ergänzen. Strebt inſofern der Verfaſſer über die bisherigen Arbeiten hinaus, ſo iſt er doch weit entfernt, ſeinerſeits nunmehr alle Fragen und Aufgaben löſen zu wollen, iſt vielmehr zufrieden, wenn es ihm gelungen iſt, die Forſchung abermals um einen Schritt vorwärts zu bringen. Daß der Forſchung auch jetzt noch ein weites Arbeitsfeld bleibt, ſoll nicht verkannt werden.

Einen gewiſſen Verſuch, die ariſtoteliſche Ethik als einheitliches Ganzes vorzuführen, hat auch T. Marshall (Ariſtotle's Theory of Conduct. London 1906) unternommen,

ebenfalls aber mit ſehr begrenztem Erfolge. Die Auffaſſung haftet allzuſehr an der Oberfläche, als daß ſie in den vollen Sinn des Gegenſtandes eindringen könnte. Die Norm ſittlicher Beurteilung ganz in die öffentliche Meinung zu legen, das ſittliche Verhalten grundſätzlich mit äußeren Objekten und örtlicher Bewegung in Verbindung zu bringen, Luſt- und Unluſtgefühle zu den letzten Motiven menſchlicher Tätigkeit zu machen, bedeutet eine Veräußerlichung des ſittlichen Denkens, mit welcher der griechiſche Philoſoph nichts gemein hat. Die ſo grundlegende Bedeutung des Zweckgedankens wird nicht gewürdigt. Die ariſtoteliſche Moral wird zwar nach der pſychologiſchen und phyſiologiſchen, aber nicht auch nach der metaphyſiſchen Seite verfolgt; die ſittliche Ordnung ſcheint zwar eine veränderliche, aber nicht auch eine unveränderliche Seite aufzuweiſen. Die Eingliederung in die geſchichtliche Entwicklung iſt nahezu vollſtändig unterblieben.

Neben den darſtellenden Werken hat dem Verfaſſer noch eine andere Gattung von Schriften große Dienſte geleiſtet, nämlich die Erläuterungsſchriften alter und neuer Zeit. Aus der franzöſiſchen Literatur ragt hier das große Werk von J. Barthélemy Saint-Hilaire hervor. Trotz der Verdienſte dieſes bedeutenden Ariſtoteles-Forſchers muß jedoch bemerkt werden, daß ſeine Charakteriſtik der ariſtoteliſchen Ethik nicht frei von mannigfachen Irrtümern iſt und beſonders auch in ihrem Geſamturteil beanſtandet werden muß. Hier ſoll auch der geiſtvollen Arbeiten von L. Ollé-Laprune gedacht werden. Die Methode dieſes Autors iſt allerdings teilweiſe dazu angetan, die Eigenart der ariſtoteliſchen Anſchauungen eher zu verwiſchen, als zu beleuchten. Speziell das hartnäckige Bemühen, in allen weſentlichen Stücken den Einklang mit Kant herzuſtellen, hat ſich der geſchichtlichen Wahrheit nicht förderlich erwieſen. Auch ein gewiſſer franzöſiſcher Rationalismus, der das Gute zu einſeitig in die Vernunft und zu wenig in die Natur hineinſtellt, hindert, wenn auch nicht mehr in dem Grade, wie bei Barthélemy Saint-Hilaire, die Ethik des Stagiriten vollkommen richtig einzuſchätzen. Dennoch dringen die be-

geiſtert geſchriebenen Abhandlungen tief in das Verſtändnis der ariſtoteliſchen Gedankenwelt ein. Methodiſch viel einwandfreier und auf einem ſehr umfangreichen hiſtoriſchen Wiſſen aufgebaut ſind die Kommentare der Engländer Grant, Stewart und Burnet, Werke, die in zahlloſen Einzelheiten wertvolle Aufſchlüſſe bieten.

Was die Textfrage angeht, ſo konnte im Hinblick auf die anerkannten Forſchungsergebniſſe in erſter Linie nur die nikomachiſche Ethik zugrunde gelegt werden. Darin gerade hat ja die Forſchung Einhelligkeit erzielt, daß nur dieſe Ethik unmittelbar von Ariſtoteles herrührt, die eudemiſche und die ſogenannte Große Ethik hingegen Werke von Schülern ſind. Unterſuchungen aus neueſter Zeit wollen allerdings an dieſer ſeit Spengel allgemein geteilten Überzeugung rütteln und ſpeziell das Verhältnis zwiſchen der nikomachiſchen und der eudemiſchen Ethik in einem anderen Sinne beſtimmen. Hat zunächſt P. von der Mühll (De Ariſtotelis Ethicorum Eudemiorum Auctoritate. Dissertatio inaug. Gottingae 1909) die eudemiſche Ethik für eine Nachſchrift einer ariſtoteliſchen Vorleſung erklärt, ſo glaubt E. Kapp (Das Verhältnis der eudemiſchen zur nikomachiſchen Ethik. Freiburger Inauguraldiſſertation. Berlin 1912) beweiſen zu können, daß dieſelbe ein Werk des Ariſtoteles ſelber iſt und zwar deſſen ethiſche Anſchauungen in ihrer älteren, der nikomachiſchen Ethik vorausgehenden Faſſung darſtellt. Indes kann nicht eingeräumt werden, daß dieſer Beweis erbracht iſt. Die herangezogenen Momente reichen keineswegs aus, um dieſer neuen Aufſtellung die notwendige Grundlage zu geben; wobei nicht im mindeſten beſtritten werden ſoll, daß in einzelnen Punkten die eudemiſche Ethik der platoniſchen Denkweiſe näher ſteht als der nikomachiſchen. Allzu ſehr wird von Kapp außer acht gelaſſen, daß zwei Schriften doch vor allem mit ihrem Geſamtinhalt und Geſamtcharakter ins Auge zu faſſen ſind, wenn das Verhältnis beider zu einander beſtimmt werden ſoll, und daß einzelne Stellen nur in dieſem Zuſammenhang vollkommen gewürdigt werden können.

Hält alſo das vorliegende Werk daran feſt, daß durch jene beiden Arbeiten an dem Stand der Forſchung etwas Weſentliches nicht geändert worden iſt, ſo will es im übrigen zu textkritiſchen Fragen im allgemeinen nicht ausdrücklich Stellung nehmen. Jedoch darf bemerkt werden, daß verſchiedene Ergebniſſe für die Löſung ſolcher Fragen nicht ohne Bedeutung ſind. Im großen und ganzen dürften die von Spengel begründeten, in die allgemeine Überzeugung übergegangenen Anſichten manche neue Beſtätigung finden. Dies vor allem, was das Verhältnis zwiſchen der nikomachiſchen und der eudemiſchen Ethik im allgemeinen angeht. Nur erſtere zeigt jenen zuſammenhängenden Gedankengang, von dem bereits die Rede war, während der Verfaſſer der eudemiſchen Ethik durchweg bekundet, daß er dieſe Zuſammenhänge nur mangelhaft durchſchaut hat. Nicht als eine frühere, der nikomachiſchen Ethik vorausgehende Arbeit erſcheint demgemäß die eudemiſche Ethik, ſondern als eine unvollkommene und unbeholfene Bearbeitung derſelben, womit durchaus nicht behauptet ſein ſoll, daß die nikomachiſche Ethik als einzige Vorlage gedient hat. Auch was die drei gemeinſamen Bücher angeht, ſcheint die Annahme Spengels in der Hauptſache beſtätigt zu werden. Das Ergebnis lautet nämlich dahin, daß dieſe Bücher ihrem weſentlichen Inhalte nach echt ariſtoteliſches Lehrgut darſtellen und deshalb mit Recht in erſter Linie für die nikomachiſche Ethik in Anſpruch genommen werden. Freilich kann nicht überſehen werden, daß gerade dieſe Bücher vielfach einen verderbten Text aufweiſen, ſo daß ſie unmöglich in der vorliegenden Geſtalt aus der Hand des Ariſtoteles hervorgegangen ſein können. Allein, daß der Hauptinhalt nur von Ariſtoteles ſtammen kann, will als über jeden Zweifel erhaben erſcheinen. Sowohl die Abhandlung über die Gerechtigkeit, wie jene über die *φρόνησις* und über die *ἐγκράτεια* zeigt durchweg ſo deutlich ſpezifiſch ariſtoteliſches Gepräge, daß ſie wohl nur als Beſtandteil der ariſtoteliſchen Gedankenwelt begriffen werden kann. In dieſer Beziehung gelangt deshalb die Unterſuchung zu einem ganz ähnlichen Ergebnis wie H. Raſſow (For-

schungen über die nikomachische Ethik des Aristoteles. Weimar 1874. 50. — Speziell die Echtheit des 6. Buches wird auch von L. H. G. Greenwood, Aristotle Nicomachean Ethics. Book VI. Cambridge 1909. 16 ff. mit beachtenswerten Gründen verteidigt). Dagegen beurteile ich die Abhandlung über die Lust im 7. Buche anders als Spengel und Rassow; im Gegensatz zu diesen beiden und gar manchen anderen Autoren stehe ich nicht an, auch diesen Teil des 7. Buches mit Bestimmtheit für aristotelisch zu erklären. Dies, obschon mir auch die zweite Abhandlung über die Lust, im 10. Buche, als aristotelisch gilt. Ich glaube hier der Anschauung sein zu dürfen, in eine vielerörterte Frage teilweise neues Licht gebracht zu haben. Sowohl in negativer wie in positiver Hinsicht dürfte die Frage einer Lösung näher gekommen sein. Einerseits scheinen die Schwierigkeiten beseitigt zu sein, die bisher vielfach verhindert haben, beide Abhandlungen für aristotelisch zu halten, andererseits fehlt es nicht an Gründen, die eine solche Zuteilung positiv verlangen.

Noch muß bemerkt werden, daß das vorliegende Werk in der Frage der Willensfreiheit zu einem völlig andern Ergebnis gelangt, als R. Löning in seinem mehrfach beachtenswerten Buche: Die Zurechnungslehre des Aristoteles, Jena 1903. Glaubt Löning dem Stagiriten die Annahme einer Willensfreiheit mit größter Bestimmtheit und ohne alle Einschränkung absprechen zu sollen, so trägt der Verfasser dieses Buches kein Bedenken, den entgegengesetzten Standpunkt zu vertreten. Die unerläßliche Auseinandersetzung mit Löning konnte aber nicht in die Darstellung aufgenommen werden; hiezu muß deshalb auf des Verfassers Schrift „Aristoteles und die Willensfreiheit" hingewiesen werden.



Inhaltsverzeichnis.







Einleitung.

1.

Bei einem Vergleich mit der Neuzeit ist die Ethik des Aristoteles wie die des griechischen Altertums überhaupt vor allem durch die Eigenart der Problemstellung gekennzeichnet. Die Betrachtungsweise ist noch nicht so abstrakt; der Gegenstand der ethischen Reflexion, die Sittlichkeit, wird noch nicht in dem Maße isoliert, verselbständigt, aus dem Zusammenhang herausgenommen. Der griechische Denker tritt nicht unmittelbar an die ethische Materie heran; unmittelbares Objekt seiner Untersuchung ist nicht das sittlich Gute, sondern die Glückseligkeit. Was denn die Glückseligkeit ist, worin sie besteht, auf welchem Wege der Mensch dahin gelangt, das ist die Frage, die Aristoteles unmittelbar in Angriff nimmt. Seine Ethik hat daher zunächst den Charakter einer Glückseligkeitslehre; und erst insofern, als die Erörterung des Glückseligkeitsbegriffes alsbald zum Tugendgedanken führt, zur Erkenntnis, daß gerade die Tugend das eigentliche Wesen der Glückseligkeit bildet, geht die Glückseligkeitslehre in die Tugendlehre und damit in die Ethik über. Erst auf dem Umweg durch den Glückseligkeitsgedanken kommt der griechische Philosoph zur eigentlich ethischen Materie, zur Tugend. Die Tugend wird nicht unmittelbar und für sich selbst, sondern nur als Bestandteil der Glückseligkeit ins Auge gefaßt. Die Tugendlehre bildet keine vollkommen selbständige Disziplin, sondern gliedert sich einem größeren Ganzen, nämlich der Glückseligkeitslehre ein.

Von ſelbſt iſt hiemit ein zweiter Unterſchied zwiſchen antiker und moderner Frageſtellung berührt. Auch in einer zweiten Hinſicht iſt die Denkweiſe des Altertums weniger abſtrakt, als die der Gegenwart. Auch dann, wenn die griechiſche Ethik an die ſittliche Materie ſelbſt herantritt, geſtaltet ſich der Gedanke konkreter, als in der Neuzeit. Gegenſtand der Unterſuchung iſt jetzt zwar das ſittlich Gute, aber nicht in der Geſtalt einer ſittlichen Ordnung, ſondern in der Geſtalt der Tugend. Richtet die Philoſophie der Neuzeit ihre Aufmerkſamkeit vor allem auf die objektive Seite der Sittlichkeit, auf die ſittlichen Normen oder Gebote, ſo wendet ſich die griechiſche Ethik der ſubjektiven Seite der Sache zu, dem ſittlichen Leben oder Handeln. Während die moderne Ethik von der Tatſache der ſittlichen Lebensgeſtaltung zu dem Gedanken vordringt, daß es entſprechende objektive Normen gibt, die durch ihre Geltung unſeren Handlungen die Merkmale des Guten und des Böſen aufdrücken, bleibt die griechiſche Ethik beim ſittlichen Leben oder Handeln ſtehen. Nicht die Frage nach der Herkunft ſittlicher Normen, ſondern die nach dem Urſprung des ſittlichen Handelns wird aufgeworfen. Es gilt, das Weſen der Tugend zu ergründen. Das Sittliche wird noch nicht vom menſchlichen Handeln losgelöſt. Nicht das Sittliche an und für ſich, ſondern das ſittliche Handeln iſt Gegenſtand der Unterſuchung. Nicht als eine Vielheit oder ein Syſtem von Lebensregeln wird die Sittlichkeit vorgeſtellt, ſondern als jene Lebensführung, die den Menſchen tugendhaft und glückſelig macht. Der Umſtand, daß dieſe Eigenart der ariſtoteliſchen Ethik nicht immer beachtet wurde, hat, wie ſich zeigen wird, mehrfach zu falſchen Urteilen geführt.

2.

Mit dieſer Frageſtellung hängt ein weiteres Merkmal der griechiſchen Ethik zuſammen, nämlich ihr vorwiegend praktiſcher Charakter. Nicht ein rein theoretiſches Intereſſe ſoll befriedigt werden; es iſt zugleich darauf abgeſehen, dem praktiſchen Leben zu dienen. Die griechiſche Ethik iſt keine

bloße Prinzipienlehre, sondern wesentlich auch angewandte Moral. Die Ethik geht in die Pädagogik über. Und wieder bleibt Aristoteles dem allgemeinen Typus griechischer Ethik treu. So weit er im übrigen mit seinem Wissensbegriff über Sokrates und Plato hinausgeht, wenn er Wissen und Handeln, Wissenschaft und Leben, Theorie und Praxis grundsätzlich voneinander trennt, in der Ethik hält er in dieser Beziehung den sokratischen Wissensbegriff dennoch fest. Nicht zu wissen, worin das Wesen der Tugend besteht, sondern tugendhaft zu werden, ist der eigentliche Zweck der ethischen Reflexion. Das Wissen ist hier nicht Zweck, sondern Bedingung und Mittel. Reines Wissen ist zwar Sache der Metaphysik, mit ethischen Studien dagegen verbinden sich praktisch-pädagogische Absichten. Die Tugendlehre soll zu einem tugendhaften Leben anleiten.[1]) Von diesem Gesichtspunkte aus sind auch die Bemerkungen zu verstehen, die Aristoteles über den wissenschaftlichen Charakter ethischer Untersuchungen macht. Nicht in allen Zweigen des Wissens, so sagt er, darf das gleiche Maß von Genauigkeit und Sicherheit erwartet werden; vielmehr hängt der Charakter wissenschaftlicher Einsichten von der Beschaffenheit der Materie ab.[2]) Das sittlich Gute, die Materie, die hier bearbeitet wird, weist so viele Unterschiede und Schwankungen auf, daß es den Anschein gewinnen will, als bestehe es nicht von Natur aus, sondern nur auf Grund positiver Anordnung. Nicht minder groß sind die Unterschiede im Bereich der Lebensgüter überhaupt, da sie vielen Menschen doch auch zum Schaden gereichen, wie etwa schon gar manche durch Reichtum,[3]) andere durch Tapferkeit zugrunde gegangen sind.[4]) Bei solchen Materien muß man sich deshalb begnügen, die Wahrheit ungefähr und annähernd zu bestimmen, zu erkennen, was in der Regel das Richtige ist. In diesem Sinne müssen die folgenden Untersuchungen verstanden werden. Vernünftigerweise muß man sich mit jenem Grade der Gewißheit zufrieden geben, den

[1]) Eth. Nic. I 1, 1095 a 5. II 2, 1103 b 26. X 10, 1179 a 35. — [2]) I 1, 1094 b 11. II 2, 1103 b 34. — [3]) Eine Parallele Xenophont. Cyr. I, 6, 44. — [4]) Bei Plato (Men. 88 b) schlägt die Tapferkeit dann zum Schaden aus, wenn sie nicht mit Einsicht gepaart, sondern blinder Wagemut ist.

die Natur des Gegenſtandes zuläßt. Wie ſich ein Mathematiker nicht auf das Überreden verlegt,[1]) ſo ein Redner nicht auf ſtringente Beweiſe.[2])

Inwiefern dieſe Einſchätzung des ethiſchen Wiſſens mit dem *praktiſchen* Charakter der griechiſchen Ethik zuſammenhängt, iſt unſchwer zu erkennen. Obige Bemerkungen wollen nicht im Geringſten beſtreiten, daß es auch auf ſittlichem Gebiete bleibende und notwendige Wahrheiten gibt, Wahrheiten, die deshalb mit aller Sicherheit erkannt werden können und eine unbedingte Geltung in Anſpruch nehmen. Ariſtoteles iſt, wie ſich zeigen wird, weit davon entfernt, einem ethiſchen Poſitivismus das Wort zu reden. Zwar weiß er den Poſitivismus der Sophiſten zu würdigen, findet es begreiflich, daß eine ſolche Anſchauung überhaupt aufkommen konnte,[3]) möchte ſie aber keineswegs zur ſeinigen machen. Seine eigene Auffaſſung zeichnet ſich hier wie ſonſt durch Umſicht und Beſonnenheit aus und zieht die verſchiedenen Seiten des Gegenſtandes mit gleicher Unbefangenheit in Rechnung. Einerſeits hält Ariſtoteles im Gegenſatz zu den Sophiſten an der Geltung allgemeiner und notwendiger moraliſcher Vorſchriften feſt, anderſeits beachtet er, daß die allgemeinen Vorſchriften ſtets auf konkrete Verhältniſſe anzuwenden ſind, womit dann die Schwankungen des Urteils und die Verſchiedenheiten der Meinungen beginnen. Mag in Bezug auf das abſtrakte Geſetz vollſte Übereinſtimmung herrſchen, ſobald die Regelung des einzelnen Falles in Frage ſteht, pflegen die Urteile auseinanderzugehen. Kategoriſche und feſte Behauptungen aufzuſtellen, fällt jetzt weniger leicht; das Richtige *annähernd* zu treffen, muß genügen. *Dieſe* Seite der Sache, den *konkreten* Charakter des ſittlichen Lebens hat Ariſtoteles im Auge, wenn er ethiſchen Urteilen nicht den nämlichen Grad der Sicherheit zuteilt, wie mathematiſchen.[4]) Der praktiſche Charakter der ariſtoteliſchen Ethik

---

[1]) Vgl. Theaet. 162 e. — [2]) Vgl. Rhet. I 1, 1355 b 10. 15. — [3]) E. N. I 1, 1094 b 16. — [4]) II 2, 1104 a 6. S. unten, Lehre von der rechten Mitte. – I 1, 1094 a 25 erweckt vielleicht den Anſchein, als wolle der Philoſoph den Verzicht auf volle Gewißheit auch auf die Beſtim-

bringt es mit ſich, daß ſich das Intereſſe nicht bloß allgemeinen Vorſchriften zuwendet, ſondern auch der Anwendung dieſer Vorſchriften auf die beſonderen Verhältniſſe. Es handelt ſich um eine Ethik, die nicht bloß eine ethiſche Prinzipienlehre, ſondern zugleich eine Anleitung zu einem den ſittlichen Normen entſprechenden Handeln ſein will; und eine ſolche Ethik dringt in Gebiete ein, wo menſchliches Erkennen keine abſolute oder mathematiſche Sicherheit mehr zu erzielen vermag.

Den praktiſchen Charakter ſeiner Ethik kehrt Ariſtoteles auch hervor, wenn er ein Wort über die Zuhörer fallen läßt, die er ſich bei ſeinen Vorträgen wünſcht. Da in Fragen des praktiſchen Lebens die Urteilsfähigkeit durch eine genügende Erfahrung und Lebenskunde bedingt iſt, ſo möchte er ſich nicht an unreife Jünglinge wenden. Dies auch deshalb nicht, weil die Jugend der Herrſchaft der Affekte unterſteht, ſo daß ethiſche Erörterungen, ſofern ſie nicht bloß ein Wiſſen, ſondern auch ein entſprechendes Verhalten bezwecken wollen, ihr Ziel verfehlen müßten. Dabei macht es keinen Unterſchied, ob jemand ein Jüngling dem Alter oder dem Charakter nach iſt; denn nicht die geringe Zahl der Jahre, ſondern die ungebrochene Herrſchaft der Affekte bildet das Hindernis, da eine ſolche Verfaſſung das Wiſſen wertlos erſcheinen läßt. Nur für jene, die ihre Beſtrebungen und Handlungen nach Maßgabe der Vernunft einrichten, hat ethiſches Wiſſen einen großen Wert.[1])

3.

Überaus bezeichnend für die griechiſche Ethik iſt auch noch die enge Verbindung mit der Politik. Der griechiſche Staatsbegriff bringt dieſes Verhältnis mit ſich. Die dem

mung des Prinzips, des höchſten Gutes oder letzten Zieles ausdehnen. Indeſſen dürfte die Wendung: πειρατέον τύπῳ γε περιλαβεῖν . . . hier weniger einen niederen Grad der Gewißheit, als eine beſcheidene Ankündigung des Themas bedeuten, weniger einen Mangel, der auf dieſem Gebiete menſchlicher Erkenntnis ein für allemal anhaftet, als die Grenze, die der Verfaſſer ſeiner perſönlichen Darlegung ziehen will.

[1]) I 1, 1094 b 28. 2, 1095 b 4.

Staate zufallende Aufgabe wird noch nicht ſo ſcharf umſchrieben, wie in der Gegenwart. Öffentliches und privates Leben werden noch nicht gegen einander abgegrenzt. Der Staat übernimmt nicht bloß die Aufgabe, eine äußere oder ſoziale Ordnung herzuſtellen, ſondern will die Bürger zur Tugend erziehen, hält ſich alſo nicht im Bereich einer bloßen Rechtsordnung, ſondern greift in die rein ſittliche Lebensſphäre ein. Das ſittliche Leben und das Streben nach einem höchſten Gute wird nicht als bloß private Angelegenheit, ſondern vor allem auch als eine Sache des Staates betrachtet.[1]) Nicht die Familie iſt in erſter Linie dazu berufen, zur ſittlichen Tüchtigkeit zu erziehen, ſondern der Staat, ein Standpunkt, auf dem die Wiſſenſchaft vom ſittlich Guten von ſelbſt zu einem Beſtandteil der Staatswiſſenſchaft wird. Dieſer Standpunkt iſt denn auch der des Ariſtoteles.[2]) Gegen eine vollſtändige Eingliederung der Ethik in die Politik ſcheint der Philoſoph immerhin Bedenken zu tragen; die Erkenntnis, daß das Streben nach dem höchſten Gute doch nicht bloß Sache des Staates, ſondern auch des Einzelnen iſt, will ſich Bahn brechen. Nur ſo kann es verſtanden werden, wenn Ariſtoteles bemerkt, daß das Lebensziel für Staat und Individuum allerdings das nämliche iſt, daß es jedoch im Staate umfaſſender und vollſtändiger zur Verwirklichung gelangt; denn, mag dasſelbe immerhin ſchon im Individuum etwas Großes bedeuten, ſo doch etwas Größeres und geradezu Göttliches in Staat und Volk.[3]) In welchem Sinne der Philoſoph den Staat über das Individuum hinausrücken will, ſcheint darnach klar zu ſein. Inhaltlich iſt die Aufgabe des Individuums keine andere, als die des Staates, und umgekehrt; inſofern iſt alſo dem Staate kein weiteres Ziel geſetzt, als dem Individuum. An ein Untergehen des Individuums innerhalb der Gemeinſchaft, an eine Auflöſung des perſönlichen Lebens in einer unperſönlichen Gemeinſchaft iſt nicht zu denken; der Staat will das perſönliche Leben nicht ver-

[1]) Gorg. 464 b. — [2]) X 10, 1180 a 12 ff. I 1, 1094 b 4. 13, 1102 a 7. — [3]) I 1, 1094 b 7. – John Burnet, The Ethics of Ariſtotle. Edited with an introduction and notes. London 1900. 10.

ſchlingen, ſondern ihm zur höchſten Entfaltung verhelfen. Nur inſofern, wie es ſcheint, will der Staat über das Individuum hinausgehen, als er einer Vielheit von Individuen zur höchſten Vollendung verhilft. Nicht inhaltlich und qualitativ, ſondern nur äußerlich und quantitativ überragt das Leben der Gemeinſchaft dasjenige des Einzelnen.

Nach dieſer einleitenden Charakteriſtik nunmehr zur eigentlichen Darlegung der ariſtoteliſchen Ethik.

Die Glückſeligkeit.

1. Verſchiedene Anſchauungen.

Den Ausgangspunkt der ariſtoteliſchen Ethik bildet der Gedanke des letzten Zieles. Alles Können und Wiſſen, alles Tun und Treiben hat, ſo lehrt Ariſtoteles, etwas Gutes zum Ziele, weshalb das Gute mit Recht als das Objekt alles Strebens beſtimmt wird.[1] Der Verſchiedenheit und Mannigfaltigkeit der Lebensbetätigungen entſpricht allerdings eine Verſchiedenheit und Mannigfaltigkeit der Ziele. Hat es die Heilkunſt auf die Wiederherſtellung der Geſundheit abgeſehen, ſo eine andere Kunſt auf den Bau von Schiffen, wieder eine andere auf die Kriegsführung uſw. Ein Unterſchied beſteht auch inſofern, als manche Tätigkeiten ihren Zweck in ſich ſelber haben, andere etwas von ihnen Verſchiedenes hervorbringen. Soweit nun verſchiedene Ziele zu einander in einem Verhältnis der Über- und Unterordnung ſtehen, iſt das übergeordnete das im höheren Grade erſtrebenswerte, da ſeinetwegen die andern erſtrebt werden, mag es im übrigen in einer Tätigkeit beſtehen oder in einem von der Tätigkeit verſchiedenen Erzeugnis. Gibt es dann ein Ziel, das ausſchließlich ſeiner ſelbſt willen begehrt wird, ſo daß alles andere ſeinetwegen

[1] I 1, 1094 a 2. X 2, 1172 b 36. Pol. I 1, 1252 a 2. Rhet. I 6, 1362 a 23. 7, 1363 b 14. – Burnet (442) hat wahrſcheinlich gemacht, daß Ariſtoteles bei dieſer Begriffsbeſtimmung insbeſondere an Eudoxus denkt. Vgl. Th. Gomperz, Griechiſche Denker. III. Leipzig 1909. 430. Gorg. 468 c. 499 e.

begehrt wird, trifft es mithin zu, daß nicht alles eines andern wegen begehrt wird, da es ja ſonſt eine unendliche Reihe gäbe, ſo iſt dieſes Ziel das höchſte Gut. Die Erkenntnis dieſes letzten Zieles dürfte für unſere Lebensführung vom größten Werte ſein; gleich dem Bogenſchützen, der ſein Ziel im Auge hat, während er den Bogen abſchießt, wird der Menſch durch eine ſolche Erkenntnis in die Lage verſetzt, in ſeiner ganzen Lebenshaltung das Richtige zu treffen. Darum ſoll der Verſuch gemacht werden, jenes Ziel näher kennen zu lernen.[1])

Dem Namen nach wird die Frage, worin das letzte Ziel oder höchſte Gut beſteht, von den Meiſten in übereinſtimmender Weiſe beantwortet. Gebildete wie Ungebildete finden nämlich das höchſte Gut in der Glückſeligkeit.[2]) In der Tat erweiſt ſich nur die Glückſeligkeit als ein Gut, das ausſchließlich ſeiner ſelbſt wegen erſtrebt wird. Nichts, was das Leben an Gütern aufweiſt, läßt ſich in dieſer Beziehung mit der Glückſeligkeit vergleichen. Alle anderen Güter, wie Ehren und Freuden, Kenntniſſe und Tugenden, werden zwar auch ihrer ſelbſt wegen, aber zugleich der Glückſeligkeit wegen begehrt. Nur die Glückſeligkeit wird einzig und allein ihrer ſelbſt willen erſtrebt und charakteriſiert ſich dadurch als das höchſte, nicht mehr über ſich ſelbſt hinausweiſende (τέλειον) Gut.[3]) Die Glückſeligkeit iſt jener Zuſtand, der durch ſich ſelbſt, ohne Mitwirkung eines anderen Faktors, alle Bedürfniſſe und Wünſche befriedigt, bedeutet ſonach ein Gut, das einer Steigerung nicht mehr fähig iſt.[4])

Die weitere Frage indeſſen, worin denn die Glückſeligkeit zu ſuchen iſt, findet keine einheitliche Löſung. Die große Maſſe verſteht unter der Glückſeligkeit nicht das nämliche, wie die Gebildeten. Denkt man auf jener Seite an Sinnenfälliges und Greifbares, wie Genuß, Reichtum und Ehre, ſo auf dieſer an ganz andere Dinge. Zuweilen hegt auch ein

[1]) I 1, 1094 a. — [2]) I 2, 1095 a 16. 5, 1097 b 22. — [3]) I 5, 1097 a 28. — [4]) I 5, 1097 b 16. X 2, 1172 b 31. — Über die erſtere Stelle verbreitet ſich ausführlich E. Arleth in der Zeitſchrift für Philoſophie und philoſ. Kritik. 90. Bd. 1887. 88 ff.

und derselbe zu verschiedenen Zeiten verschiedene Ansichten, hält in der Krankheit die Gesundheit, in der Not den Reichtum für das höchste Gut. Manche staunen im Bewußtsein der eigenen Unwissenheit diejenigen an, die sich in hochtrabenden und unverständlichen Reden ergehen. Einige haben sich das höchste Gut als etwas für sich Bestehendes, von allen anderen Gütern Getrenntes und ihnen zugrunde Liegendes vorgestellt.[1]) Ein eigenes Urteil, so denkt Aristoteles, wird nicht ohne Prüfung dieser verschiedenen Auffassungen zustande kommen. Getreu seinem allgemeinen Verfahren gibt er deshalb auch den ethischen Untersuchungen durchweg die Form einer historisch-kritischen Auseinandersetzung. Freilich, alle hierher gehörigen Meinungen zu prüfen, hält er für überflüssig; nur die bekannteren oder bedeutenderen sollen berücksichtigt werden.[2])

Daß Viele die Glückseligkeit im Genußleben suchen, ist nach Aristoteles ein Zeichen einer niederen und tierischen Gesinnung.[3]) Ihm erscheint eine solche Lebenshaltung als ein unwürdiger Sklavendienst. Der große Haufe allerdings verdient hierbei deshalb eine gewisse Nachsicht, weil er auch in den höchsten Kreisen viele Gesinnungsgenossen hat. Edlere und tatenfrohe Naturen erblicken das höchste Gut in der Ehre, die ja zumeist das Ziel des politischen Lebens bildet. Doch ist die Ehre etwas zu Äußerliches, als daß sie mit Recht für das höchste Gut angesehen werden könnte, da sie mehr von der Mitwelt, als vom Menschen selbst abhängt, mehr von denjenigen, die sie erweisen, als von jenem, dem sie erwiesen wird, während das höchste Gut etwas dem Menschen vollkommen Eigenes, von ihm Unabtrennbares ist. Außerdem will es scheinen, daß wir deshalb nach Ehre trachten, weil wir den Glauben an die eigene Tüchtigkeit nähren wollen. Wenigstens wollen wir bei Verständigen und bei solchen, die uns kennen, in Ehren stehen, und zwar auf Grund der Tugend oder Tüchtigkeit. Bei solcher Auffassung aber genießt nicht die Ehre, sondern die Tugend

[1]) I 2, 1095 a 20. — [2]) 1095 a 28. — [3]) I 3, 1095 b 16. Vgl. Platon. Rep. IX 586 a.

die höhere Wertschätzung, weshalb sie auch in höherem Maße ein Recht hat, das Ziel des politischen Lebens zu sein. In Wirklichkeit bleibt aber auch noch die Tugend hinter dem Begriff des höchsten Gutes zurück, da sie nicht den Zustand des Schlafes und der Untätigkeit ausschließt und zudem mit großen Leiden und Widerwärtigkeiten verbunden sein kann, Zustände, die niemand als Glückseligkeit preisen wird. Noch weniger als Lust und Ehre kann materieller Besitz als höchstes Gut betrachtet werden.[1]) Sind die beiden ersteren immerhin auch ihrer selbst wegen Gegenstand des Strebens, so haben Erwerb und Reichtum nur Sinn als Mittel zur Förderung anderweitiger Zwecke. Jene Anschauung sodann, die das höchste Gut in die wissenschaftliche Erkenntnis verlegt, soll erst später besprochen werden.[2])

Drei Lebenstätigkeiten kommen danach für Aristoteles hauptsächlich in Betracht, nämlich die Lust, die Tugend und das Wissen. Es ist im Grunde die nämliche Einteilung, wenn Plato das Erwerbsleben, das Streben nach Ehre und die wissenschaftliche Tätigkeit zu unterscheiden pflegt;[3]) denn, ob Aristoteles das Erwerbsleben oder das Streben nach Lust ins Auge faßt, bildet keinen wesentlichen Unterschied, da nach platonischer Darstellung Erwerb und Lust zusammengehören, als Äußerungen des niedersten Seelenteils einander verwandt sind, sofern das Geld dazu dient, das Verlangen nach Lust zu befriedigen.[4]) Auch wenn Aristoteles von der Ehre zur Tugend überleiten, letztere an die Stelle der ersteren setzen will, entfernt er sich kaum von Plato, da auch für Plato die Ehre auf die Tugend hinweist.[5]) Lust, Tugend und Wissen, diese drei Lebensäußerungen sollen in ihrer Bedeutung für das höchste Gut eingehend gewürdigt werden. Dabei ist Aristoteles von Anfang an weit entfernt, jene Lebensäußerungen in ihrem Verhältnis zur Glückseligkeit auf die gleiche Stufe zu stellen. Ja, was die Lust angeht, erweckt das Gesagte vielleicht den Eindruck, daß ihr über-

[1]) I 3, 1096 a 5. — [2]) 1096 a 4. — [3]) Phaed. 82 c. Rep. IX 581 c. — [4]) Rep. IX 580 e. — [5]) Leg. V 727 a.

haupt kein Anteil an der Begründung der Glückseligkeit zufallen soll. Und doch ist dies keineswegs die Meinung des Aristoteles. Vielmehr wollte er nur jenen entgegentreten, welche die Lust als solche, die Lust überhaupt und ohne Unterschied, zur Glückseligkeit stempeln möchten. Eine unterschiedslose Verherrlichung der Lust weist Aristoteles mit einer kurzen, aber kräftigen Handbewegung und dem Ausdruck der Verachtung von sich. Dem Hedonismus, wie er in den Kreisen der Sophisten zur Ausbildung gelangt war,[1]) gilt sein Verdikt. Dies hindert den Philosophen nicht, der Lust auch eine positive Seite abzugewinnen; und später wird er darüber ausführlich handeln. Vorderhand will er weder die Lust noch die Wissenschaft in ihrer Bedeutung für die Glückseligkeit untersuchen; vielmehr rückt die Tugend in den Vordergrund des Interesses. In der Tugend erkennt Aristoteles vor allen Dingen den Grund, die Quelle, ja das Wesen der Glückseligkeit. Die Erörterung der Tugend wird daher das Hauptthema der aristotelischen Ethik bilden; erst im Anschluß daran werden auch Lust und Wissen zur Besprechung gelangen.

Bevor jedoch Aristoteles dazu übergeht, die Tugend als das eigentliche Prinzip der Glückseligkeit darzustellen, hat er Anlaß, noch einen anderen Glückseligkeitsbegriff aus dem Wege zu räumen, nämlich jenen, den Plato im Zusammenhang mit seiner Ideenlehre entwickelt hat. Im schärfsten Gegensatz zu Genußmenschen und radikalen Denkern, die die Glückseligkeit in den Niederungen des Lebens suchen, schöpft Plato den Glückseligkeitsbegriff aus einer ungewöhnlich erhabenen Lebensanschauung und aus tiefster Spekulation. Sofern es dem Stagiriten darum zu tun ist, dem Glückseligkeitsgedanken einen idealen Charakter zu verleihen, kommt die platonische Auffassung den höchsten Ansprüchen entgegen. Verlegt sie doch die Seligkeit durchaus in die Sphäre des Geistigen, und zwar in die lauterste, bis zur Gottähnlichkeit gesteigerten Vollkommenheit der vernünftigen Seele, in eine Vollkommenheit, die erst mit der Erhebung zum Reich der

[1]) Gorg. 494 a ff.

Ideen, speziell zur obersten Idee, erreicht wird.[1]) Dennoch lehnt Aristoteles diese Art des Idealismus ab. So entschieden er gewillt ist, die Glückseligkeit in die Region des Idealen zu erheben, so will er gleichwohl innerhalb des realen Daseins bleiben, nicht aber mit Plato in eine transzendente Welt flüchten. Bei aller Hochachtung, die er dem großen Meister zollt, vermag er deshalb mit der Kritik nicht zurückzuhalten. Und so schickt er die Entschuldigung voraus, aus der ein geflügeltes Wort entstanden ist, nämlich die Bemerkung, daß er zwar ein Verehrer Platos sei, die Wahrheit aber doch noch höher stellen müsse.[2])

Sowenig Aristoteles auf das metaphysische Fundament der platonischen Glückseligkeitslehre, auf die Ideenlehre nämlich, näher eingehen will,[3]) so möchte er doch einige Schwierigkeiten berühren, denen die Idee des Guten in ihrer Stellung innerhalb des Systems der Ideenwelt begegnet. Eine solche Schwierigkeit wird vor allem darin gefunden, daß einem platonischen Grundsatz gemäß Erscheinungen, die sich wie Früheres und Späteres verhalten, nicht unter eine gemeinsame Idee fallen können, daß also die Idee des Guten nicht substantielles und akzidentelles Sein umfassen kann.[4]) Nur Dinge, die einander unabhängig und koordiniert gegenüberstehen, wie die Arten der nämlichen Gattung oder die Individuen der nämlichen Art, können unter eine gemeinsame Idee gebracht werden, nicht aber Dinge, deren eines durch das andere bedingt ist.[5]) Der Umstand sodann, daß das Gute ein schlechthin allgemeinster Begriffsinhalt ist, ebenso allgemein wie das Seiende, schließt den Charakter eines Gattungsbegriffes, d. h. einer im strengen Sinne allgemeinen oder einheitlichen Idee aus.[6]) Dieses Hindernis wird auch nicht beseitigt, wenn die Idee nur auf jene Güter

---

[1]) T. Wildauer, Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles. Innsbruck 1879. II. 50 ff. — [2]) I 3, 1096 a 16. — [3]) I 4, 1096 b 30. — [4]) I 4, 1096 a 17. – E. Arleth, Die metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Ethik. Prag 1903. 13. – [5]) J. A. Stewart, Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle. I. Oxford 1892. 77. — [6]) I 4, 1096 a 24.

bezogen wird, die ihrer ſelbſt willen begehrenswert ſind, nicht auch auf jene, die ohne eigenen Wert ſind. Denn läßt man etwa die Klugheit, gewiſſe Ehren und Freuden als etwas in ſich Gutes gelten, ſofern dieſe Güter wenigſtens teilweiſe ihrer ſelbſt wegen begehrt werden, ſo läßt ſich gleichwohl nicht ſagen, daß ſie den Begriff des Guten in einem einheitlichen Sinne verkörpern.[1]) Ferner ſoll die Einheit der Idee alles, was ſie umfaßt, als einheitliches Wiſſensgebiet erſcheinen laſſen, während ſich in Wirklichkeit in die verſchiedenen Formen und Arten des Guten die verſchiedenſten Wiſſenſchaften teilen.[2]) Außerdem gebraucht Ariſtoteles auch noch das Argument vom „dritten Menſchen"; wie die Idee des Menſchen und der konkrete Menſch im Menſchſein zuſammentreffen, ſo die Idee des Guten und das konkrete Gut im Begriff des Guten.[3])

Sind dieſe Bedenken aus der Ideenlehre als ſolcher hergenommen, ſo kehrt Ariſtoteles mit anderen Einwänden auf das Gebiet der Ethik zurück. Gäbe es auch, ſo bemerkt er, ein höchſtes Gut im Sinne Platos, etwas aus ſich Gutes, das für ſich ſelbſt beſteht und von allem andern Guten ausgeſagt wird, ſo könnte dasſelbe doch in keinem Falle ein Gegenſtand menſchlicher Beſtrebungen und Betätigungen ſein; um ein für den Menſchen erreichbares Gut aber handelt es ſich doch.[4]) Auch iſt nicht einzuſehen, wie dem Menſchen die Kenntnis eines ſolchen Gutes im praktiſchen Leben förderlich ſein ſoll. Welchen Wert ſoll es haben, wenn Weber und Zimmerleute, Feldherren und Ärzte bei ihren Beſtrebungen den Blick auf die Idee des Guten richten? Denkt doch der Arzt nicht einmal an die Geſundheit im Allgemeinen, ſondern an die Geſundheit des Menſchen, ja ſogar bloß an die Geſundheit des Einzelnen, mit dem er zu tun hat. Dem tatſächlichen Leben liegt es ferne, ſich ſo abſtrakte Vorbilder zu vergegenwärtigen, wie Plato will.[5])

---

[1]) I 4, 1096 b 8. – H. Raſſow, Forſchungen über die Nikomachiſche Ethik des Ariſtoteles. Weimar 1874. 53 f. — [2]) I 4, 1096 a 30. — [3]) I 4, 1096 a 36. — [4]) I 4, 1096 b 32. — [5]) I 4, 1096 b 35. Vgl. Met. I 1, 981 a 17.

So ſtellt Ariſtoteles der platoniſchen Anſchauung vom höchſten Gute Erwägungen entgegen, die für ſein Verhältnis zu Plato nicht wenig charakteriſtiſch ſind. Wie im Erkennen, ſo verlegt Ariſtoteles auch im Leben den Schwerpunkt aus dem Tranſzendenten in die gegebene Wirklichkeit. Nicht ein überweltliches Ideenreich, ſondern die reale Erſcheinungswelt iſt der Gegenſtand ſeiner Forſchung; nicht von überſinnlichen Faktoren, ſondern vom tatſächlichen Menſchheitsleben erwartet er die Verwirklichung der Glückſeligkeit. Den Idealismus aber hat er gleichwohl mit Plato gemein. In einer Betätigung niedriger Triebe und Inſtinkte erblickt auch Ariſtoteles keinen Weg zur Glückſeligkeit, wohl aber in der Entfaltung der höheren Fähigkeiten der Menſchennatur. Sein ethiſcher Idealismus ruht nicht mehr auf der platoniſchen Metaphyſik, ſondern auf der eigenen teleologiſchen Lebensanſchauung. Es handelt ſich nicht mehr um ein höchſtes Gut, das für alle Weſen und Seinsſtufen das nämliche iſt, ſondern um das höchſte Gut, das der Natur und Lebensſtellung des Menſchen entſpricht. Eine teleologiſche Auffaſſung der Menſchennatur bezeichnet den Standpunkt, von wo aus Ariſtoteles die Frage nach dem Weſen der Glückſeligkeit beantwortet.

2. Des Ariſtoteles eigene Anſchauung.

Schon die beſcheidene, wenig kategoriſche[1]) Art, wie Ariſtoteles die folgende Darlegung einleitet, deutet an, daß er nicht mehr auf allgemein begangenen Wegen wandelt, ſondern eine Löſung findet, die über die bisherigen Verſuche hinausführt. Ein eigenartiger Zweckgedanke dient ſeinem Glückſeligkeitsbegriff als Grundlage. Auf allen Lebensgebieten, ſo urteilt Ariſtoteles, iſt es auf Zwecke abgeſehen, durch jede Art von Lebenstätigkeit ſoll eine Aufgabe erfüllt, ein beſtimmtes Ziel erreicht werden. Und dieſer Umſtand, daß jede Lebensarbeit naturgemäß einen Zweck erfüllt, macht

[1]) *Τάχα δὴ γένοιτ' ἂν τοῦτ', εἰ ληφθείη τὸ ἔργον τοῦ ἀνθρώπου.* I 6, 1097 b 24. – Arleth, a. a. O. 44 ff.

ihren Wert aus. Alle Lebensarbeit hat inſofern ihren Wert in ſich ſelbſt.[1]) Aufgabe des Flötenſpielers z. B. iſt es, eben ein gutes Flötenſpiel zu treiben, Anfgabe des Bildhauers, ein guter Bildhauer zu ſein. Gleich jeder anderen Lebenstätigkeit trägt nun vermutlich auch die Tätigkeit des Menſchen als ſolchen ihren Wert in ſich ſelbſt, wenn anders auch der Menſch als ſolcher zu einer Lebensarbeit beſtimmt iſt. Oder ſoll zwar dem Zimmermann und dem Schuſter eine Tätigkeit, dem Menſchen als ſolchem aber ein tatenloſes Daſein zugefallen ſein? Oder iſt vielleicht, wie das Auge und die Hand, der Fuß und überhaupt jedes Organ des menſchlichen Leibes, ſo auch der Menſch als Ganzes zur Ausübung einer eigenen Tätigkeit beſtimmt? Einer Tätigkeit alſo, die über die einzelnen Glieder oder Teile hinausgreift? Ariſtoteles zweifelt nicht, daß das menſchliche Daſein in dieſem Sinne zu deuten iſt. Wenn dann die weitere Frage aufgeworfen wird, zu welcher Tätigkeit denn der Menſch als ſolcher beſtimmt iſt, ſo kann unmöglich auf die Lebenstätigkeit im allgemeinen verwieſen werden, da dieſe auch den Pflanzen eigen iſt, alſo nichts ſpezifiſch Menſchliches darſtellt. Ebenſowenig kann an das Empfindungsleben gedacht werden, da dieſes auch den Tieren zukommt. So bleibt nur jene Tätigkeit übrig, die der Menſch als vernünftiges Weſen ausübt. Eine vernünftige Lebenstätigkeit ſoll der Menſch entfalten, und zwar in einem möglichſt vollkommenen Grade. Wie es Sache des Zitherſpielers iſt, nicht bloß irgendwie, ſondern gut und vollendet zu ſpielen, ſo erfüllt auch der Menſch als ſolcher ſeine Beſtimmung

---

[1]) Ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ. I 6, 1097 b 28. Dieſe Behauptung hebt den oben berührten Unterſchied nicht auf, wonach der Zweck teils in der Tätigkeit ſelbſt liegt, teils in einem Erzeugnis, das durch die Tätigkeit hervorgebracht wird. In beiden Fällen liegt der Zweck in der Natur, im Weſen der Tätigkeit und iſt inſofern mit der Tätigkeit unzertrennlich verknüpft. Auch die Bautätigkeit etwa, die ihren Zweck und Abſchluß nicht mit dem Tun als ſolchem erreicht, ſondern mit dem Gebäude, das ſie ſchafft, hat ihren Wert in ſich ſelbſt. Alle Tätigkeit, die in dem Lebeweſen angelegt und begründet iſt, hat, ſo will Ariſtoteles ſagen, von ſelbſt ihren Sinn und ihren Wert.

durch die Vollendung seiner Lebensarbeit, also durch eine vollkommene Vernunfttätigkeit. Und in diesem Sinne erkennt Aristoteles das Ziel des Lebens in der Vollkommenheit. Sollte aber die Vollkommenheit des vernünftigen Wesens nicht bloß eine einzige sein, sollte es vielmehr deren mehrere geben, so würde speziell die höchste in Betracht kommen. Die höchste Vollkommenheit des vernünftigen Wesens macht das höchste Gut oder die Glückseligkeit aus. Dies wenigstens dann, wenn dieser Zustand ein dauernder ist. Denn wie eine Schwalbe oder ein Tag noch keinen Frühling macht, so begründet ein Tag oder eine kurze Zeit noch keine Glückseligkeit.

So will Aristoteles den Begriff der Glückseligkeit mit Hilfe des Zweckgedankens bestimmen. Die Glückseligkeit wird an die Erfüllung einer Lebensaufgabe geknüpft. Auf Grund ausgedehntester Beobachtungen und Forschungen war Aristoteles zur Erkenntnis gelangt, daß die Natur allenthalben auf Zwecke ausgeht, ein Standpunkt, der jetzt, in der Ethik, auch auf das Menschheitsleben übertragen wird. Wie alle Lebenstätigkeit, so hat auch das menschliche Leben seinen Sinn und seinen Zweck. Und dies gilt nicht bloß von den einzelnen Gebieten oder Sparten des Menschheitslebens, sondern auch vom Menschheitsleben überhaupt, nicht bloß von den verschiedenen Teilen oder Organen, sondern auch vom Ganzen der Menschennatur. Nicht bloß der einzelne Beruf und jede besondere Form der Lebenstätigkeit verkörpert einen Zweck, auch das Leben als Ganzes hat seine Bestimmung. Auch der Mensch als solcher soll von seinen Kräften Gebrauch machen und durch deren Entfaltung und Vollendung die ihm von der Natur gesetzte Aufgabe erfüllen, soll sich aus dem Zustand der bloßen Anlage auf die Stufe der Vollkommenheit erheben. Diese Vollkommenheit, die naturgemäße Vollendung des Menschen als solchen, bedingt dann unmittelbar den Zustand der Glückseligkeit.[1]) Mit dieser teleologischen Deutung der Glückseligkeit führt Aristoteles in die Ethik einen Gesichtspunkt ein, der

[1]) Eth. Eud. II 1, 1219 a 25 ff.

in dieſer Form und Beſtimmtheit bisher nicht zur Geltung gelangt iſt, wie ein geſchichtlicher Rückblick alsbald erkennen läßt.

3. Verhältnis zu früheren Denkern.

Vor allem ſtrebt Ariſtoteles mit obiger Ausführung über die Denkweiſe des **Sokrates** hinaus. An Sokrates offenbar richtet ſich die Frage, ob etwa bloß der Zimmermann und der Schuſter eine beſtimmte Lebensarbeit haben, der Menſch als ſolcher aber nicht; denn Sokrates iſt es, der nicht müde wird, an allen möglichen Berufen zu zeigen, was ihre Aufgabe iſt, aber nicht dazu gelangt, dieſe Betrachtungsweiſe auch auf den Menſchen als ſolchen auszudehnen. Die Beiſpiele, deren ſich Ariſtoteles bedient, laſſen die Anſpielung auf Sokrates deutlich erkennen. Gerade das Flöten- und das Zitherſpiel iſt es, woran dieſer im „Gorgias“ [1]) das Ziel einer Lebenstätigkeit veranſchaulichen will. Auch daß Ariſtoteles neben den beiden muſikaliſchen Künſten den Bildhauer erwähnt, ſcheint auf Sokrates hinzuweiſen, da dieſer gleich ſeinem Vater eine Zeitlang das Handwerk eines Bildhauers ausgeübt hat. Noch beſtimmter aber erinnert an Sokrates, daß auch der Zimmermann und der Schuſter eingeführt wird. Pflegt doch Sokrates dieſe und ähnliche Beiſpiele aus dem täglichen Leben unaufhörlich zu gebrauchen; und gerade im „Gorgias“, auf den Ariſtoteles offenbar Bezug nimmt, beklagt ſich Kallikles darüber, daß Sokrates fortwährend die Schuſter, Walker, Köche, uſw. im Munde führt.[2]) In einem gewiſſen Gegenſatz zu Sokrates alſo ſtellt Ariſtoteles feſt, daß nicht bloß die verſchiedenen Berufe oder Stände, ſondern auch der Menſch als ſolcher ſeine eigene Lebenstätigkeit hat. Während Sokrates zwar immer wieder betont, daß es im Menſchheitsleben alle möglichen Berufe und Aufgaben gibt, durch den Mangel jeder metaphyſiſchen Art des Denkens aber verhindert wird, dieſen Geſichtspunkt auch gegenüber dem Menſchen im allgemeinen

[1]) 501 e. — [2]) 491 a.

zur Geltung zu bringen, iſt Ariſtoteles bemüht, dieſe Lücke auszufüllen. Nicht bloß jedes einzelne Lebensgebiet, ſondern auch das menſchliche Leben als Ganzes hat ſeine eigene Beſtimmung und Tätigkeit; nicht bloß jedes Handwerk und jeder Erwerbszweig, ſondern auch der Menſch als ſolcher hat ſeinen Beruf und ſeine Lebensaufgabe. Jedoch iſt hiermit das Verhältnis zwiſchen beiden Denkern nicht erſchöpft. Nicht bloß darin geht Ariſtoteles über Sokrates hinaus, daß er auch dem Menſchen als ſolchem einen eigenen Lebenszweck ſetzt; vielmehr nimmt hierbei auch der Zweckgedanke ſelber eine andere Faſſung an. Die Denkweiſe des Sokrates iſt nämlich auch da, wo ſie wirklich mit Lebenszwecken rechnet, nicht eine eigentliche teleologiſche, ſondern eine eudämoniſtiſche. Findet ſie doch den Zweck nicht in der Tätigkeit ſelbſt, ſondern in beſtimmten Gütern, in deren Beſitz der Menſch durch die Tätigkeit gelangen will; eine Lebensauffaſſung, die abermals gerade im „Gorgias“ deutlich zum Ausdruck gelangt. Zweierlei Beſchäftigungen werden dort auseinandergehalten, ſolche, die das wirklich Gute zum Zwecke haben und ſolche, die nur auf das ſcheinbar Gute, auf die Luſt abzielen. Zur letzteren Klaſſe wird neben der Dithyrambendichtung und der zeitgenöſſiſchen Redekunſt das Flöten- und das Zitherſpiel gerechnet, Künſte, die deshalb als Afterkünſte gebrandmarkt werden, als Künſte, die nicht darauf ausgehen, die Zuhörer beſſer zu machen, ſondern ſich begnügen, der Maſſe zu gefallen und die Rolle gemeiner Schmeichler zu ſpielen.[1]) Dieſer Einſchätzung menſchlicher Lebenstätigkeit nun ſcheint Ariſtoteles widerſprechen zu wollen. Wenn nämlich Sokrates vom Flöten- und Zitherſpiel ſagt, daß ſie einzig und allein die Luſt zum Ziele haben[2]), Ariſtoteles aber mit auffallender Beſtimmtheit erklärt, daß Flöten- und Zitherſpiel wie jede andere Lebenstätigkeit ihren Wert und Zweck in ſich ſelber haben[3]), ſo läßt ſich hier der bewußte Gegenſatz kaum verkennen. Während Sokrates aller Lebenstätigkeit einen Zweck ſetzt, der über

[1]) Gorg. 464 b – 466 a. 501 e – 503 e. — [2]) 501 e. — [3]) I 6, 1097 b 25. 1098 a 10.

ſie hinausfallen will, nämlich das Gute, lehrt Ariſtoteles ausdrücklich, daß alle Tätigkeit ihren Zweck in ſich ſelber hat. Während Sokrates einander Luſt und Gutes, ſcheinbar Gutes und wirklich Gutes gegenüberſtellt, kennt Ariſtoteles ſtatt deſſen einen anderen Gegenſatz, nämlich den zwiſchen unvollkommener und vollkommener Tätigkeit. Eine gute und vollkommene Tätigkeit hat wirklich ihren Sinn und ihren Wert in ſich ſelbſt, ein gutes Flöten- und Zitherſpiel ſo gut wie eine andere tüchtige Lebensarbeit. Kurz, Ariſtoteles will im Unterſchiede von Sokrates die Immanenz der Lebenszwecke betonen. Während Sokrates dazu neigt, die Lebenstätigkeiten äußeren Zielen und Gütern dienſtbar zu machen und deshalb verſucht iſt, den unmittelbaren und immanenten Zweck zu überſehen, hebt Ariſtoteles hervor, daß alle vernünftige und wertvolle Tätigkeit ihren Zweck in ſich ſelber hat. Und in dieſem Sinne teilt er auch dem Menſchen als ſolchem eine eigene Lebenstätigkeit zu, eine Tätigkeit, die ihren Wert und Zweck nicht außer ſich, ſondern in der eigenen Güte und Vollkommenheit hat. Auch das höchſte Gut, das durch das Leben erreicht werden ſoll, die Glückſeligkeit, fällt deshalb nicht über die entſprechende Lebenstätigkeit hinaus, ſondern iſt mit ihr unmittelbar gegeben, die Glückſeligkeit iſt nicht etwas von der Tätigkeit Verſchiedenes, ſondern fällt mit höchſter und vollkommener Lebenstätigkeit zuſammen. Jene Lebenstätigkeit, die dem Menſchen als ſolchem entſpricht, mit anderen Worten, die Erfüllung der höchſten Aufgabe des menſchlichen Lebens, begründet unmittelbar das höchſte Gut oder den Zuſtand der Glückſeligkeit. Eine eudämoniſtiſche Auffaſſung des höchſten Gutes wird bei Ariſtoteles durch eine teleologiſche verdrängt. Mit Sokrates und Plato iſt Ariſtoteles darin einig, daß alles Tun und Treiben, daß jede Art von Lebenstätigkeit auf etwas Gutes ausgeht. Allein der Begriff dieſes Guten erhält eine andere Deutung, und zwar mit Hilfe einer ſtreng teleologiſchen Natur- und Lebensanſchauung; das Gute iſt nicht mehr bloß das Begehrenswerte und Begehrte, das Beglückende und Beſeligende,

sondern ist vor allem durch Erfüllung einer Lebensaufgabe bedingt, besteht nicht mehr bloß in einem Zustand der Lust oder Befriedigung, sondern vor allen Dingen in einem Zustand der Vollkommenheit, knüpft nicht bloß an ein Begehren oder Wollen, sondern in erster Linie an einen Zweck an, der in der Natur angelegt ist und durch eine naturgemäße Lebensentfaltung erfüllt werden soll. Das Lebensziel wird nicht mehr über die Lebenstätigkeit hinausgerückt, sondern in sie selbst hineingelegt.

Deutlicher noch springt der Abstand zwischen beiden Denkrichtungen, der sokratischen und der aristotelischen, der eudämonistischen und der teleologischen in die Augen, wenn die geschichtliche Betrachtung noch um eine Phase weiter zurückgreift, nämlich auf die sophistische Ethik, von welcher der sokratische Eudämonismus erheblich beeinflußt ist. Der für griechisches Denken so charakteristische Eudämonismus hat bei den Sophisten zum Teil eine sehr radikale Gestalt angenommen. Glück und Seligkeit werden nicht in einer edlen Wirksamkeit gesucht, sondern in der Befriedigung aller Begierden. Nicht Aufgaben gilt es zu erfüllen, sondern Gelüsten Genüge zu leisten. Nicht auf wertvolle Lebensarbeit und Tüchtigkeit ist es abgesehen, sondern auf Genüsse. Ein Glückseligkeitsbegriff also, der die Auflösung der sittlichen Ordnung und die Umwertung aller Werte bedeutet. Nicht die Einhaltung, sondern die Mißachtung der hergebrachten Lebensordnung macht die Menschen glücklich.[1]) Die sittlichen Normen werden als widernatürliche, von Menschen herrührende Satzungen gekennzeichnet, während die natürliche Ordnung dem Menschen nahelege, seinen Trieben freien Lauf zu lassen. Mit einer teleologischen Lebensanschauung hat ein solcher Glückseligkeitsbegriff nichts gemein.

Mit ganz anderen Mitteln will Sokrates die Glückseligkeit erstrebt wissen. Im Gegensatz zum sophistischen Naturalismus sieht er den Weg dazu einzig und allein in einer

---

[1]) Gorg. 472 d. 482 e ff. 492 c. Polit. 344 a. – Vgl. S. Kriegbaum, Der Ursprung der von Kallikles in Platons Gorgias vertretenen Anschauungen. Paderborn 1913.

sittlichen Lebenshaltung. Nicht die Zügellosigkeit, sondern die Tugend macht glückselig. Die Glückseligkeit bleibt auch jetzt noch das Ziel; hier teilt Sokrates den Standpunkt der Sophisten und lehrt in diesem Sinne ebenfalls, daß die Menschen von Natur aus nach dem Guten und Angenehmen, nach Glück und Lust streben. Nur ist er der Überzeugung, daß der Weg zum wahrhaft Guten und zur wahren Glückseligkeit durch ein tugendhaftes Leben bezeichnet wird.[1]) Sein Glückseligkeitsbegriff ist nicht ein naturalistischer, sondern ein ethischer. Ein eigentlicher Zweckgedanke dagegen wird von ihm ebensowenig herangezogen, wie von den Sophisten. Das Endziel des Lebens erweist sich nicht als Erfüllung einer Aufgabe, sondern als Befriedigung menschlicher Wünsche, nicht als Vollendung, sondern nur als Beseligung. Sokrates will den Glückseligkeitsgedanken zwar mit Hilfe der Tugend, aber nicht auch mit Hilfe des Zweckbegriffes konstituieren.

Plato dagegen verdeutlicht das Wesen des Guten durch Verwendung eines wirklichen Zweckgedankens. Ordnung und Maß (*τάξις καὶ κόσμος*) gelten als Prinzipien alles Guten, alle Lebenstätigkeit hat ihren Wert und ihre Güte darin, daß sie nicht dem Zufall überlassen, sondern auf ein bestimmtes Ziel hingelenkt wird und so dazu dient, ein Werk von bestimmter Beschaffenheit auszuführen. Man denke, so lehrt Plato, an den Maler, den Baumeister, den Schiffsarchitekten und an die Handwerker überhaupt. Keiner betätigt sich aufs Geratewohl, alle steuern auf ein Ziel los und fügen deshalb die Teile nach einer bestimmten Ordnung zusammen, so daß das Ganze ein geordnetes, nach einem vernünftigen Plane geformtes Gebilde darstellt. In analoger Weise suchen andere Künste unsern Leib in eine gute Verfassung zu bringen. Ordnung und Maß also sind es, was einem Hause, einem

---

[1]) Xenoph. Mem. I 6, 9. 10. IV 5, 8 ff. 8, 6. Vgl. M. Heinze, Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie. Des VIII. Bandes der Abhandlungen der philosophisch-historischen Klasse der Königl. Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften No. VI. Leipzig 1883. 743 ff. H. Maier, Sokrates. Tübingen 1913. 306 ff.

Schiffe, unſerm Leibe das Merkmal des Guten verleiht, während die Unordnung der Grund der Schlechtigkeit iſt. Soll es mit der Seele anders ſein? Wie der Leib der Ordnung Kraft und Geſundheit verdankt, ſo die Seele Rechtſchaffenheit und Geſittung. Die der Seele entſprechende Ordnung aber wird *Geſetz* genannt.[1]) Die Ordnung iſt ſonach in der Tat das Prinzip alles Guten; Lebendes und Lebloſes, Materielles und Geiſtiges, Leib und Seele, jedes Sein führt ſeine Güte auf die ihm eigene immanente Ordnung zurück. Auch die Seele wird durch die Ordnung gut oder geſittet.[2]) — Hier tritt alſo eine Denkweiſe auf, die vom Eudämonismus weſentlich verſchieden iſt. Nicht mehr ein menſchliches Glückſeligkeitsſtreben bildet den Ausgangspunkt, ſondern ein ideelles oder gedankliches Moment; nicht mehr ein ſubjektives Verlangen, das Befriedigung erheiſcht, ſondern eine in der Natur der Dinge liegende Idee, die verwirklicht werden ſoll. Alles Gute beſteht darin, daß ein von der Natur intendierter Seinszuſtand realiſiert wird. Nicht mehr als das Beglückende und Beſeligende erſcheint nunmehr das Gute, ſondern als das Gedachte und Bezweckte; nicht mehr als Befriedigung eines Willens, ſondern als Verwirklichung eines Gedankens; nicht mehr die Beziehung zu einem Strebevermögen, ſondern zu einer Erkenntniskraft, einer denkenden und ordnenden Vernunft wird jetzt im Guten erkannt. Eine *teleologiſche* Betrachtungsweiſe macht ſich geltend; das Gute iſt die Ausführung eines Planes, die Erfüllung eines Zweckes. Und zwar handelt es ſich um Zwecke von ausgeſprochen *äſthetiſcher* Beſchaffenheit. Die Erfüllung von Zwecken geſtaltet ſich nicht ſo faſt zu einer Entfaltung und Vollendung von *Anlagen* und *Lebenskeimen*, als zur Herſtellung richtiger *Verhältniſſe*. Nicht ſo faſt das Merkmal der *Vollkommenheit* gelangt mit dieſem Zweckbegriff zum Ausdruck, als das des Richtigen (ὀρθός), *Ordnungsmäßigen* (τεταγμένον, κεκοσμημένον, κόσμιον), *Geſetzmäßigen* (νόμιμον).

Danach iſt es auch nicht mehr zweifelhaft, welchem Vorbilde Plato mit dieſer Auffaſſung folgt. Sowohl die ſprach-

[1]) Gorg. 503 d – 504 d. 506 d e. — [2]) Gorg. 506 c – e. Rep. IV 441 e

liche Form (κοσμος, κόσμιον, κοσμιότης) wie der gedankliche Gehalt weiſt auf die Pythagoreer hin, ein ſicheres Zeichen, daß dieſe Lehre, obſchon ebenfalls im „Gorgias" vorgetragen, wirklich platoniſch und nicht etwa ſokratiſch iſt. Auf Erden und im Himmel, unter den Göttern und unter den Menſchen iſt der Beſtand der Dinge, ſo lehrt Plato mit den „Weiſen",[1]) durch Ordnung und Einheit, Geſittung und Rechtſchaffenheit bedingt; und im nämlichen Atemzuge betont er, daß geometriſche Verhältniſſe in der ſichtbaren wie in der unſichtbaren Welt von großer Bedeutung ſind.[2]) Auch Plato will alſo äſthetiſche und mathematiſche Denkweiſe zuſammenfaſſen und gleich den Pythagoreern alles Sein auf äſthetiſch-mathematiſche Verhältniſſe und damit auf Ordnung und Harmonie zurückführen. Äſthetiſch-mathematiſch fällt deshalb auch der Zweckbegriff und die Idee des Guten aus. Während Sokrates das ſittliche Leben auf die Glückſeligkeit und hiemit auf einen greifbaren Inhalt bezieht, verwendet Plato, wie mit Recht bemerkt wurde, mit ſeinen äſthetiſch-mathematiſchen Verhältniſſen formale Prinzipien,[3]) führt ſonach in die ethiſche Erörterung einen vom ſokratichen Eudämonismus ſtark abweichenden Geſichtspunkt ein.[4])

Auf Ariſtoteles iſt dieſer äſthetiſch-mathematiſche Zweckbegriff nicht übergegangen.[5]) Obſchon auch er der äſthetiſchen Phantaſie an dem Aufbau des Weltganzen einen

[1]) Nach O. Apelt (Platons Dialog Gorgias. Überſetzt und erläutert. Leipzig 1914. 179) ſind damit „wohl vor allem Pythagoras und Empedokles gemeint." S. Max Pohlenz, Aus Platos Werdezeit. Berlin 1913. 152 ff. — [2]) Gorg. 508 a. — [3]) Th. Gomperz, a. a. O. II. 2. Aufl. Leipzig 1903. 273. — [4]) Demgemäß iſt die in neueſter Zeit zu wiederholten Malen ausgeſprochene Anſchauung, daß die platoniſche Ethik, abgeſehen vom Heiligkeitsgedanken, keinerlei pythagoreiſche Einflüſſe verrate (H. Gomperz, Die Lebensauffaſſung der griechiſchen Philoſophen. 2. A. Jena 1915. 41; A. Buſſe, Deutſche Literaturzeitung. 1915. 2629), zu berichtigen. — [5]) Dagegen ſcheint Ariſtoteles in ſeinen jüngeren Jahren ſich mit der Idee des Guten der pythagoreiſch-platoniſchen Auffaſſung angeſchloſſen zu haben, vorausgeſetzt, daß uns, wie zumeiſt angenommen wird, in gewiſſen Bruchſtücken wirklich Teile von Jugendwerken des Ariſtoteles erhalten ſind. A. Dyroff, Über Ariſtoteles' Entwicklung. Feſtgabe zum 70. Geburtstag Georg Freiherrn von Hertling gewidmet. Freiburg 1913. 86. Vgl. E. N. II 5, 1106 b 29. Vgl. auch Hans Meyer, Platon und die ariſtoteliſche Ethik. München 1919. 26 ff.

nicht geringen Anteil zugeſteht, die mathematiſche Seite der Dinge vollauf zu würdigen weiß, ja zuweilen ganz in der Sprache jener platoniſch-pythagoreiſchen Denkrichtung redet,[1]) ſo fällt doch ſein Zweckbegriff anders aus, als derjenige Platos. Die Zwecktätigkeit beſteht nicht mehr in einer Verwirklichung äſthetiſch-mathematiſcher Proportionen, ſondern in einer Entwicklung und Vervollkommnung von Anlagen und Fähigkeiten. Während Plato ſich den Vorgang in der Weiſe vorſtellt, daß nach äſthetiſch-mathematiſchen Geſetzen Teile zu einem Ganzen zuſammengefügt werden, denkt Ariſtoteles an eine Entfaltung von Seinsformen, die ſich zunächſt im Zuſtande des Keimhaften oder Unentwickelten befinden. Nimmt dort der Hergang den Charakter der Zuſammenſetzung, ſo hier den der Entfaltung oder Entwicklung an. Der ariſtoteliſche Zweckbegriff iſt nicht mehr äſthetiſch-mathematiſcher, ſondern rein metaphyſiſcher Natur. Sind bei Plato Teile und Ganzes die beiden Pole, zwiſchen welchen ſich die Zwecktätigkeit bewegt, ſo bei Ariſtoteles Unentwickeltes und Entwickeltes, Anlage und Vollkommenheit. Entſpricht dem platoniſchen Zweckbegriff das *Richtige*, ſo dem ariſtoteliſchen das *Vollkommene*.

Doch kennt Plato den Zweckbegriff auch in einer Form, an die Ariſtoteles unmittelbar anknüpfen konnte. Alles in der Welt, ſo urteilt bereits Plato, hat ſeine beſondere Beſtimmung, iſt zur Erfüllung eines Zweckes (ἔργον) angelegt. So dienen die Augen zum Sehen, die Ohren zum Hören, uſw. Und die Volkommenheit (ἀρετή) eines jeden Weſens beſteht darin, daß es zur Verwirklichung ſeines Daſeinszweckes geeignet iſt, hierzu die nötige Verfaſſung mitbringt. Auch die menſchliche Seele hat ihre eigene Aufgabe, iſt dazu beſtimmt, zu leben, zu herrſchen, zu überlegen, uſf., auch ſie muß zur Erfüllung ihrer Aufgabe im Beſitz der notwendigen Vollkommenheit oder Tüchtigkeit ſein; und als dieſe der Seele entſprechende Vollkommenheit erkennt Plato wieder die Rechtſchaffenheit.[2])

Daß dieſe Gedankenreihe der ariſtoteliſchen Lehre vom

[1]) Met. XIII 3, 1078 b 1. — [2]) Rep. I 352 e — 353 e.

Lebensziel Anknüpfungspunkte darbietet, iſt ſofort erſichtlich. Die Lehre, daß alles Wirkliche ſeine Beſtimmung hat, die als Beiſpiele gewählten leiblichen Organe, die Ausdehnung der Zweckidee auf die höchſte Lebensform, die menſchliche Seele, die Angabe ſodann, daß die Erfüllung des Lebenszweckes an eine entſprechende Vollkommenheit gebunden ſei, all dieſe Züge gehen bis auf die charakteriſtiſche Ausdrucksweiſe (ἔργον, οἰκεία ἀρετή) auf Ariſtoteles über.[1] Zugleich erfährt aber die platoniſche Lehre eine charakteriſtiſche Umgeſtaltung. Dies vor allem inſofern, als bei Ariſtoteles nicht mehr die Seele, ſondern der Menſch Träger der höchſten Lebensaufgabe iſt. Von der rein geiſtigen Welt Platos verſetzt ſich Ariſtoteles abermals in die gegebene Wirklichkeit, um das Weſen des Menſchen nicht in der Seele allein, ſondern in der Verbindung von Seele und Leib zu erblicken. Nicht bloß gegenüber der Transzendenz der Idee des Guten, ſondern auch gegenüber Platos Beſtreben, das Weſen des Menſchen bloß in die geiſtige Seele zu verlegen, hält ſich der Philoſoph an die reale Menſchennatur. Doch wird ſich ſpäter zeigen, daß Ariſtoteles dieſen Standpunkt nicht vollkommen durchführt und nicht jede Spur der platoniſchen Auffaſſung der Menſchennatur verwiſcht.

Sodann dringt Ariſtoteles noch in einem anderen Punkte merklich über Plato hinaus, nämlich, was die Einheit des Lebenszieles angeht. Zwar betont auch Plato, daß die verſchiedenen Tugenden einen einzigen Zweck darſtellen,[2] ſcheint aber gleichwohl die verſchiedenen Funktionen der menſchlichen Seele zu keiner vollen Einheit zuſammenzufaſſen.[3] Ariſtoteles hingegen führt, geleitet von einem ſtarken Einheitsbedürfnis, die Mannigfaltigkeit des menſchlichen Lebens mit Beſtimmtheit auf eine umfaſſende Idee zurück, nämlich auf den oberſten Zweck des Vernunftweſens. Während ſich Plato begnügt, zwiſchen den verſchiedenen Weſensteilen ein harmoniſches Verhältnis herzuſtellen, erkennt Ariſtoteles in der Vielheit der Elemente die Weſensein-

¹) I 6, 1098 a 15. II 5, 1106 a 15. — ²) Leg. III 693 c. Laches 198 a. — ³) Rep. I 353 d.

heit.[1]) Steigert Plato weder das Verhältnis zwischen Seele und Leib noch dasjenige zwischen den Seelenteilen zur Wesenseinheit, so faßt Aristoteles all diese Elemente im Begriff des Vernunftwesens zu einem einheitlichen Sein zusammen.

So hat in der Auffassung des letzten Zieles von der Sophistik bis Aristoteles eine tiefeinschneidende Entwicklung stattgefunden. Von einem stark ausgeprägten Eudämonismus ist die griechische Ethik zu einer streng teleologischen Denkrichtung übergegangen. Das höchste Gut wird nicht mehr in einer Befriedigung von Begierden, sondern in einer Erfüllung einer Aufgabe und in der Verwirklichung einer Idee gefunden. Am weitesten war die Sophistik von einer solchen Denkweise entfernt. Aber auch Sokrates denkt noch vollkommen eudämonistisch; nur gibt er dem höchsten Gute einen viel vornehmeren Inhalt, als der sophistische Naturalismus. Erst Plato und Aristoteles sehen im höchsten Gute nicht mehr bloß den Zustand der Befriedigung, sondern vor allem den der Vollkommenheit. Im übrigen kommt das allgemeine Verhältnis zwischen beiden Denkern auch in dieser Frage zur Geltung. Während Plato im Anschluß an die Pythagoreer zum Teil eine ästhetisch-mathematische Auffassung hegt, denkt Aristoteles rein metaphysisch; und während Plato seinem hochgespannten Idealismus folgt, bleibt Aristoteles im Bereich der realen Wirklichkeit. Ein geschichtlicher Überblick bestätigt daher vollauf, was Aristoteles eingangs bemerkt, daß sich nämlich die Menschen je nach ihrem Bildungsgrade und nach ihrer allgemeinen geistigen Verfassung vom letzten Ziel verschiedene Vorstellungen machen. Mögen alle das Verlangen nach einem glückseligen Dasein miteinander teilen, so fällt der Glückseligkeitsbegriff doch sehr verschieden aus, je nachdem er unter der Herrschaft zügelloser Begierden oder einer erhabenen Lebensanschauung zustande kommt.[2]) Auch die Verschiedenheit metaphysischer Standpunkte gibt darum einen Ausschlag; anders urteilt Plato im Anschluß an seine Ideenlehre, anders Aristoteles auf

[1]) S. unten 47 f. — [2]) I 2, 1095 a 20.

Grund seiner immanenten Teleologie. Die Lehre vom höchsten Gut und von der höchsten Lebensaufgabe bezeichnet daher den Punkt, wo die Metaphysik des Aristoteles am deutlichsten in seine Ethik hereinragt.[1] Für das Verhältnis zwischen Plato und Aristoteles kommt auch in Betracht, daß beide Denker in Bezug auf das religiöse Moment auseinandergehen. Erhält nach Plato das Leben seinen Wert in der Verähnlichung mit Gott, so daß das Gute als das Gottgewollte und Gott wohlgefällige erscheint,[2] so nimmt Aristoteles das religiöse Merkmal wenigstens nicht ausdrücklich in seinen Zweckbegriff auf, kennzeichnet vielmehr das höchste Gut auch in diesem Sinne als ein bloß menschliches Gut, als die Erfüllung eines Lebens-, nicht eines Weltzweckes.[3] So durch und durch ideal sich die aristotelische Anschauung vom letzten Ziele gegenüber dem sophistischen Naturalismus gestaltet, im Vergleich mit dem platonischen Idealismus hat sie das Gepräge der Nüchternheit. Nur da, wo Aristoteles, wie sich zeigen wird, dem Leben nicht ein ethisches, sondern ein intellektuelles Ziel setzt, den Lebenszweck und die Vollendung des Vernunftwesens nicht in die Tugend, sondern in die Betrachtung der reinen und göttlichen Wahrheit verlegt, läßt sich der Nachklang des platonischen Idealismus deutlich vernehmen.[4]

4. Glückseligkeit und Tugend.

So unverkennbar sich nun Aristoteles zur Bestimmung der Glückseligkeit einen eigenen Weg bahnt, und so deutlich er sich der Selbständigkeit seines Vorgehens bewußt ist, so wenig möchte er den Anschluß an traditionelle Anschauungen vollständig verlieren, am allerwenigsten, wo mehr oder minder allgemein geteilte Überzeugungen in Frage stehen. Mit all-

---

[1]) Ähnlich L. Filkuka, Die metaphysischen Grundlagen der Ethik des Aristoteles. Wien 1895. 106 f. Vgl. Arleth, a. a. O. 60 f. — [2]) Leg. IV 716 c. — [3]) W. W. Jäger, Das Ziel des Lebens in der griechischen Ethik von der Sophistik bis Aristoteles. Neue Jahrbücher für klassisches Altertum, Geschichte und deutsche Literatur und Pädagogik. 1913. 1. Abt. 704. — [4]) Jäger, a. a. O. 705.

gemein geteilten Auffassungen möchte Aristoteles hier wie sonst im Einklang bleiben. Wenn es etwa allgemein üblich ist, dreierlei Güter zu unterscheiden, nämlich äußere, leibliche und seelische Güter, und das höchste Gut in der letzten Klasse zu suchen[1]), so stellt Aristoteles mit Genugtuung fest, daß sich seine Lösung im Rahmen dieser allgemeinen Auffassung hält. Hat er doch das höchste Gut in eine seelische Tätigkeit verlegt; eine seelische Tätigkeit aber gehört nun einmal der Seele an.[2]) Auch im übrigen glaubt Aristoteles mit seiner Begriffsbestimmung allen Forderungen gerecht zu werden, die man an die Glückseligkeit zu stellen pflegt. Wenn nämlich die Glückseligkeit bald in der Tugend, bald in der Einsicht, bald in der Weisheit gesucht, außerdem mehr oder minder ein Zustand angenehmer Empfindungen und äußerer Wohlfahrt vorausgesetzt wird, so möchte Aristoteles keine dieser Anschauungen, die sich teils eines zahlreichen, teils eines zwar geringen, aber auserlesenen Anhangs erfreuen, in allen Stücken verwerfen, sondern einer jeden eine berechtigte Seite abgewinnen. Vor allem will er jenen nicht eigentlich widersprechen, die die Glückseligkeit in der Tugend erkennen. Nur hält er es für geboten, den Gedanken näher zu bestimmen, die Tugend nicht als einen Zustand der Ruhe, sondern als eine Quelle der Tätigkeit zu fassen. Als einen tätigkeitslosen oder schlafähnlichen Zustand vermag sich Aristoteles die Glückseligkeit nicht zu denken. Nicht schon die Tugend als solche, sondern erst die Betätigung derselben macht die Glückseligkeit aus. Wie in Olympia die Schönsten und Stärksten nicht schon an sich mit dem Ehrenkranz ausgezeichnet werden, sondern erst, wenn sie gerungen haben und aus dem Wettkampf siegreich hervorgegangen sind, so wird man auch sonst der Güter und Gaben des Lebens erst durch ein entsprechendes Handeln teilhaftig.[3]) Nur in diesem Sinne pflichtet Aristoteles der Anschauung bei, daß die Glückseligkeit durch die Tugend begründet wird. Von da aus gelangt er dann unmittelbar dazu, auch die Lust zur

[1]) Leg. III 697 b. Vgl. 724 a. IX 870 b. Noch andere Nachweise bei Hans Meyer a. a. O. 49. — [2]) I 8, 1098 b 12. — [3]) I 9, 1098 b 22.

Glückseligkeit in Beziehung zu bringen. Hat doch das tugendhafte Leben auf Grund seiner Natur das Merkmal des Angenehmen oder Lustvollen, so daß Gefühle der Lust oder Freude mit ihm auf das Engste verknüpft sind.[1]) Während die große Masse ihre Lust von Dingen erwartet, die nicht von Natur aus angenehm sind, schöpfen die Tugendhaften ihre Freude aus dem wirklich Angenehmen, eben aus dem sittlich guten oder tugendhaften Leben. Zwischen Lust und Gegenstand besteht kein innerer Widerstreit mehr; der Tugendhafte sucht seine Freude in Dingen, die ihrer Natur nach Quellen der Freude sind. Ein tugendhaftes Leben bedarf deshalb der Freude nicht als einer fremden Zugabe, sondern trägt dieselbe in sich selbst. Das tugendhafte Leben ist daher nicht bloß das edelste und beste, sondern auch das freudenvollste, das es gibt.

So versteht Aristoteles in seinem Glückseligkeitsbegriff verschiedenartige Elemente miteinander zu verschmelzen, indem er sowohl der ethischen wie der hedonistischen Auffassung der Glückseligkeit einen brauchbaren Gedanken entnimmt. Im Grunde steht er vollkommen auf dem Boden der ethischen Auffassung. Ohne Einschränkung eignet er sich die Lehre an, daß die Glückseligkeit durch die Tugend begründet wird, mit der näheren Bestimmung jedoch, daß hierbei die Tugend nicht im Zustand der Ruhe, sondern der Tätigkeit ins Auge zu fassen sei. Die tätige Tugend macht nach Aristoteles das Wesen der Glückseligkeit aus. Damit verbinden sich von selbst Empfindungen der Freude, sofern der Tugend von Natur aus eine beglückende oder beseligende Kraft innewohnt. Nicht bloße Lust oder Freude ist die Glückseligkeit, sondern beglückende oder beseligende Tugend. Den Wesenskern der Glückseligkeit bildet die Tugend; doch geht in unmittelbarer Verbindung mit der Tugend auch die Lust in die Glückseligkeit ein. Später wird Aristoteles dieses Verhältnis zwischen Tugend und Lust ausführlich erörtern und gegenüber abweichenden Anschauungen nach der einen wie nach der anderen Seite rechtfertigen. Vorderhand soll

[1]) I 9, 1099 a 7.

das Bild der Glückſeligkeit nur in Umriſſen gezeichnet werden.[1])

Zu beachten iſt nun, daß Ariſtoteles mit der Einführung der Tugend dem Gedankengang eine ganz neue Wendung gibt. Sollte der Glückſeligkeitsgedanke zunächſt nur von einem teleologiſchen Geſichtspunkte aus gewonnen werden, ſo tritt jetzt das ethiſche Moment hinzu. Nur dies, daß die Glückſeligkeit in der Erfüllung einer höchſten Aufgabe und damit in der Entfaltung einer höchſten Lebenstätigkeit beſteht, wurde früher feſtgeſtellt; ein ethiſcher Geſichtspunkt aber war hiermit noch nicht eingenommen. Von einer Vollkommenheit (ἀρετή) allerdings war die Rede, ſofern eine vollendete Lebensentfaltung von ſelbſt einen Zuſtand der Vollkommenheit bedeutet; allein der Tugendgedanke wurde noch nicht berührt. Von dem Gedanken der ſittlichen Tugend war der Ausdruck ἀρετή in jenem Zuſammenhange ſo weit entfernt, daß er überhaupt nicht etwas ſpezifiſch Menſchliches, ſondern den Begriff der Vollkommenheit im allgemeinſten Sinne bezeichnete, eine Vollkommenheit, die nicht bloß Menſchen, ſondern auch anderen Lebeweſen eigen iſt. Nicht bloß der Menſch, ſo hieß es, ſondern jedes Lebeweſen hat die ihm eigene Vollkommenheit (οἰκεία ἀρετή).[2]) Und wenn Ariſtoteles für die Möglichkeit Raum läßt, daß auch am Menſchen ſelber verſchiedene Arten der ἀρετή in Betracht kommen,[3]) ſo hat er, wie ſich aus ſpäteren Darlegungen ergeben wird, einerſeits die intellektuelle, andererſeits die ſittliche Vollkommenheit im Auge. Welche von dieſen beiden Arten der Vollkommenheit die höhere iſt, will er zunächſt nicht entſcheiden; er begnügt ſich mit der Feſtſtellung, daß die Glückſeligkeit in vollendeter Lebensentfaltung und in dieſem Sinne in der höchſten Vollkommenheit des Vernunftweſens beſteht. Die Glückſeligkeit wird zwar als höchſte Vollkommenheit charakteriſiert; der Tugendgedanke aber findet noch keine Verwendung. Gleichwohl geht Ariſtoteles alsbald dazu über, die ἀρετή im beſtimmteren Sinne zu nehmen. Dies, wenn er im Grunde der verbrei-

[1]) Raſſow, a. a. O. 72. — [2]) I 6, 1098 a 15. Vgl. II 5, 1106 a 15. — [3]) I 6, 1098 a 17.

teten Anſchauung zuſtimmt, daß die Glückſeligkeit ihren Grund in der Tugend hat. Jetzt bedeutet die ἀρετή nicht mehr die Vollkommenheit überhaupt, ſondern ſpeziell die ſittliche Tugend. Etwas anderes hatte ja die traditionelle Anſchauung bei der Zuſammenlegung von ἀρετή und Glückſeligkeit nicht im Auge. Ariſtoteles kennzeichnet denn auch dieſe ἀρετή mit der Ausübung des Guten und Schönen.[1]) Vollends jeder Zweifel muß weichen, wenn die ἀρετή durch einzelne Beiſpiele beleuchtet wird, nämlich durch die Gerechtigkeit und die Freigebigkeit.[2]) In der Tat iſt alſo jetzt nur noch an die ſittliche Tugend gedacht, nicht mehr an eine Vollkommenheit allgemeinerer Art; und in dieſer Faſſung behält Ariſtoteles den Begriff von nun an bei. Daß Glückſeligkeit und Tugend in dem dargelegten Sinne zuſammenfallen, die Glückſeligkeit ihrem eigentlichen Weſen nach in der Betätigung der Tugend beſteht, gilt fortan als ausgemacht. Die zunächſt offen gelaſſene Frage, ob die ſittliche Tugend oder eine Vollkommenheit anderer Art den Grund der Glückſeligkeit darſtellt, hat zwar keine ausdrückliche und formelle, wohl aber eine ſtillſchweigende und faktiſche Entſcheidung gefunden. Ohne Unterſuchung und ohne irgendwelche Begründung entſcheidet ſich Ariſtoteles vorderhand für die ſittliche Tugend, um dieſe Entſcheidung fortan ſeiner ganzen Ethik zugrunde zu legen. Erſt am Schluß des Werkes wird die Annahme, auf der alle weiteren Unterſuchungen ruhen, eine gewiſſe Einſchränkung erfahren; bis dahin wird jeder andere Gedanke ferngehalten. Die Betätigung der Tugend erſcheint als Zuſtand höchſter Vollkommenheit und Beſeligung; in dieſem Sinne bildet die Tugend den Grund und das Weſen der Glückſeligkeit.

Doch fragt es ſich, ob dieſe Beſtimmung alle Faktoren umfaßt, die bei der Begründung der Glückſeligkeit im Spiele ſind. Ariſtoteles begegnet nämlich auch noch in anderer Hinſicht einer althergebrachten Anſchauung, und zwar inſofern, als die Glückſeligkeit mehr oder minder auch mit äußeren Lebensverhältniſſen in Verbindung gebracht wird;

[1]) I 9, 1099 a 6. 13. 18. — [2]) 1099 a 10. 18.

und auch in dieſer Anſchauung entdeckt er einen berechtigten Kern. Vor allem bemerkt er, daß die Tugend ſelber an den Beſitz äußerer Güter gebunden iſt, da für einen Unbemittelten die Ausübung des Guten kaum möglich iſt oder wenigſtens nicht leicht fällt.[1]) Bedürfen wir doch zu edlen Handlungen vielfach der Freunde, des Reichtums und des politiſchen Einfluſſes. Sodann laſſen die verſchiedenſten Mißſtände, wie niedrige Herkunft, ausgeartete Kinder, körperliche Verunſtaltung, uſw., ein Gefühl der Glückſeligkeit nicht aufkommen, ſo daß manche die Glückſeligkeit geradezu mit äußerem Wohlergehen zuſammenfallen laſſen. Daran knüpft ſich dann die Frage, ob die Glückſeligkeit durch eine menſchliche Tätigkeit oder auf andere Weiſe erworben wird, ob ſie uns etwa durch eine göttliche Fügung oder durch einen glücklichen Zufall zuteil wird.[2])

Dem gegenüber hält Ariſtoteles einerſeits an der ethiſchen Auffaſſung der Glückſeligkeit entſchieden feſt. So wenig er die Einwirkung äußerer Verhältniſſe für bedeutungslos anſieht, ſo bleibt er doch dabei, daß die Glückſeligkeit ihren Grund vor allen Dingen in der Tugend hat. In der Hauptſache iſt die Glückſeligkeit nicht ein günſtiges Geſchick, ſondern des Menſchen eigenes Werk. Vor allem möchte er deshalb nicht nach platoniſcher Art[3]) im eigentlichen und ſtrengen Sinne die Glückſeligkeit für ein Geſchenk der Gottheit halten. Freilich, wenn überhaupt etwas, ſo hat die Glückſeligkeit Anſpruch darauf, als eine Gottesgabe zu gelten, da ſie das höchſte aller Lebensgüter iſt.[4]) Indeſſen braucht hierbei nicht angenommen zu werden, daß ſie in aller Form von der Gottheit verliehen wird; auch wenn dem nicht ſo iſt und die Glückſeligkeit durch menſchliches Tun und Trachten zuſtande kommt, erſcheint ſie als etwas wahrhaft Göttliches. Eine weitere Ausführung hierüber will Ariſtoteles einem anderen Zuſammenhange überlaſſen.[5]) Bei ſeiner Anſchau-

[1]) I 9, 1099 a 31. — [2]) 1099 b 9. — [3]) Men. 70 a. 99 e. 100 b. — [4]) I 10, 1099 b 11. — [5]) Wohl kaum mit Recht wurde dieſe Bemerkung von manchen ſo aufgefaßt, als wollte Ariſtoteles einer unangenehmen Frage ausweichen. Burnet, a. a. O. 46. Einmal würde eine ſolche Un-

ung, die in der Glückseligkeit ein Werk der Tugend, nicht eines günstigen Schicksals erblickt, bleibt er um so lieber, als darnach der Zugang zur Glückseligkeit allen offen steht, die von der Natur nicht so vollständig verwahrlost sind, daß sie keine sittliche Lebenshaltung beobachten können. Je weniger die Glückseligkeit von einem äußeren Geschick abhängt, je mehr sie Sache des Menschen selber ist, desto mehr ist sie für alle erreichbar.[1]) Dieser Umstand ist für Aristoteles ein Beweis, daß die Natur wirklich darnach verfährt. Von der Überzeugung erfüllt, daß die Natur alles ihren Zwecken anpaßt, zweifelt er nicht, daß dieser Grundsatz auch im Menschheitsleben zur Anwendung gelangt. Weil es besser und zweckmäßiger ist, die Glückseligkeit nicht dem Zufall, sondern der Tugend anzuvertrauen, so steht es für Aristoteles fest, daß die Lebensordnung in der Tat dementsprechend eingerichtet ist. Gar das Höchste und Erhabenste dem Zufall zu überlassen, dünkt ihm unerträglich.

Andererseits verschließt sich Aristoteles nicht der Erkenntnis, daß die Glückseligkeit auch von äußeren Verhältnissen abhängig ist.[2]) Schon seine Definition bringt diese Beziehung zum Ausdruck, wenn sie die Glückseligkeit zwar ihrem eigentlichen Wesen nach in eine vollendete Tätigkeit verlegt, daneben aber auch noch eine andere Voraussetzung fordert, nämlich das Merkmal der Dauer.[3]) Auf diese Bestimmung greift nunmehr Aristoteles zurück,[4]) unter Hinweis darauf, daß die Schicksale des menschlichen Lebens zahlreichen

---

tersuchung tatsächlich auf ein anderes, außerhalb der Ethik liegendes Gebiet führen, nämlich auf das der Metaphysik; und dort hat der Philosoph keineswegs hinter den Bergen gehalten, sondern Anschauungen entwickelt, die es verwehren, die Glückseligkeit als ein wirkliches Geschenk der Gottheit zu betrachten. Sodann macht er doch auch an unserer Stelle kein Hehl aus dieser seiner Anschauung, gibt vielmehr hinlänglich zu verstehen, daß er die Glückseligkeit nur im übertragenen Sinne als etwas Göttliches bezeichnen will (Th. Gomperz, a. a. O. III. 193), nicht also, um sie zu Gott in ein kausales Verhältnis zu setzen, sondern nur, um ihre einzigartige Erhabenheit und Würde zum Ausdruck zu bringen. — [1]) I 10, 1099 b 18. — [2]) 1099 b 27. — [3]) I 6, 1098 a 18. Eth. Eud. II 1, 1219 b 5. — [4]) I 10, 1100 a 5.

Wandlungen unterliegen, daß auch der Glücklichſte im hohen Alter noch, wie ein Priamus zeigt, vom ſchwerſten Unglück ereilt werden, und daß niemand in ſolcher Lage als glückſelig gelten kann. Allein, ſoll man es dann mit Solon halten und niemand vor dem Tode glücklich preiſen? Oder iſt es erſt recht ungereimt, den Menſchen dann glücklich zu preiſen, wenn er nicht mehr lebt, um ſo ungereimter, wenn man die Glückſeligkeit in eine Tätigkeit verlegt? Sollte aber mit Solons Ausſpruch nicht an den Verſtorbenen als ſolchen gedacht, ſondern beabſichtigt ſein, das Leben ſelig zu preiſen, aber erſt, wenn es der Gefahr der Schickſalsſchläge entrückt iſt, frei von Schwierigkeiten wäre auch dieſer Gedanke nicht. Iſt es denn ſicher, daß der Menſch mit dem Tode allen Übeln entrinnt? Oder wird auch der Verſtorbene noch irgendwie von den Freuden und Leiden des Lebens berührt, ſo gut, wie derjenige, der zwar das Leben, aber kein Bewußtſein hat? Wenn ja, dann kann jemand, der bis in ſein Alter hinein glücklich geweſen und als ſolcher geſtorben iſt, mit dem Schickſal ſeiner Nachkommen immer noch von allen möglichen Wechſelfällen getroffen werden. Und wäre es auch widerſinnig, anzunehmen, daß das Schickſal der Abgeſchiedenen auf unbegrenzte Zeit von dem der Hinterbliebenen beſtimmt wird, ſo iſt es nicht minder unglaubwürdig, daß derlei Zuſammenhänge überhaupt nicht beſtehen. Den Ausweg aus dieſen Schwierigkeiten glaubt Ariſtoteles gerade mit ſeiner ethiſchen Auffaſſung der Glückſeligkeit zu finden. Von dieſem Geſichtspunkte aus iſt er der Meinung, daß die Veränderlichkeit des Lebens nicht dazu nötigt, das Urteil darüber, ob jemand als glückſelig gelten darf, um jeden Preis bis zu ſeinem Tode zu verſchieben; vielmehr glaubt er, daß hiezu nur eine allzu hohe Einſchätzung der äußeren Umſtände verleiten kann.[1] Freilich iſt die Glückſeligkeit ihrem Begriffe nach etwas dauerndes; jedoch muß man ſich hüten, hiebei zu ſehr an das äußere Schickſal zu denken; ſonſt wäre es in der Tat folgerichtig, niemand vor ſeinem Tode

[1]) Vgl. Burnet, a. a. O. 49.

ſelig zu preiſen. Ihren primären Grund hat die Glückſeligkeit nun einmal in einem tugendhaften Leben, während äußere Verhältniſſe nur von untergeordneter Bedeutung ſind. Dem tugendhaften Leben aber haftet das Merkmal der Dauer von ſelber an, ſo zwar, daß ſich in dieſer Hinſicht keine andere Betätigung, auch nicht das Wiſſen, mit der Tugend meſſen kann. Und ſo kommt jene Eigenſchaft, ſoweit dies überhaupt möglich iſt, der Glückſeligkeit unmittelbar auf Grund ihres ſittlichen Urſprungs zu; denn der Tugendhafte iſt gewohnt, das Gute dauernd zu vollbringen, die äußeren Geſchicke aber gelaſſen und würdig zu ertragen. Vermögen geringere Heimſuchungen ſein Glück überhaupt nicht zu trüben, ſo bleiben größere Mißgeſchicke allerdings nicht ohne Einfluß, da ſie Schmerzen verurſachen und die Tätigkeit hemmen. Aber auch hier wird der Glanz der Tugend die trüben Verhältniſſe durchſtrahlen, da der Tugendhafte auch große und viele Unglücksfälle ruhig hinnimmt, nicht aus Gefühlloſigkeit, ſondern aus edler und tugendhafter Geſinnung. Wird aber der Tugendhafte vom Schickſal begünſtigt, ſo iſt ſein Glück deſto größer, um ſo mehr, als er befliſſen iſt, von den Gaben des Schickſals einen guten Gebrauch zu machen. Und ſo kann der Tugendhafte ſeines Glückes niemals vollſtändig beraubt werden, da er niemals etwas Schimpfliches, ſondern ſtets das jeweils Beſte tut, wie ein tüchtiger Feldherr jederzeit die größten Erfolge zu erzielen weiß, die nach der Lage der Dinge möglich ſind. Einerſeits wird alſo der Tugendhafte niemals völlig unglücklich ſein, andererſeits freilich auch, ſolange er das Schickſal eines Priamus teilt, auch keine ungetrübte Seligkeit genießen. In dieſem Sinne und mit dieſer Einſchränkung hat die Glückſeligkeit die Neigung, zu beharren, erweiſt ſich alſo der Veränderung nur in einem begrenzten Maße zugänglich. Nur durch große und zahlreiche Widerwärtigkeiten wird ſie beeinträchtigt, dann allerdings, wenn überhaupt, ſo erſt nach längerer Zeit und durch ein andauernd günſtiges Geſchick wieder vollſtändig hergeſtellt. Nichts ſcheint darnach zu hindern, denjenigen als glückſelig zu bezeichnen,

der im Beſitʒ vollendeter Tugend und mit äußeren Gütern hinlänglich und auf die Dauer geſegnet iſt; dies wenigſtens inſoweit, als überhaupt ein Menſch glückſelig ſein kann.

So gelangt Ariſtoteles von ſeiner ethiſchen Denkrichtung aus zu einer Auffaſſung der Glückſeligkeit, die den Gedanken Solons modifiziert. Während letʒterer das Urteil ganz von der endgültigen Geſtaltung der Dinge und hiermit von äußeren Verhältniſſen abhängig macht, legt Ariſtoteles den Schwerpunkt in das ſittliche Element hinein. Die äußeren Verhältniſſe, die Solon als ausſchlaggebend anſieht, bilden nach Ariſtoteles nur einen ganz untergeordneten Faktor. Die Bedeutung äußerer Umſtände wird zwar nicht vollkommen in Abrede geſtellt, aber doch zu Gunſten des ſittlichen Weſensgrundes der Glückſeligkeit erheblich eingeſchränkt. Ihrem eigentlichen Weſen nach fällt die Glückſeligkeit nicht mit äußerer Wohlfahrt oder glücklichen Verhältniſſen zuſammen, ſondern iſt durch die ſittliche Verfaſſung der Perſönlichkeit bedingt. Und auch das Merkmal der Dauer, das zum Begriff der Glückſeligkeit gehört, will Ariſtoteles in erſter Linie aus ihrem ethiſchen Charakter gewinnen. Zwar muß er einräumen, daß dieſe Seite der Glückſeligkeit zugleich auf äußere Verhältniſſe hinweiſt; allein in erſter Linie will er die Glückſeligkeit auch nach dieſer Seite in der Tugend verankern.[1]) Kurz, die Neigung, die Glückſeligkeit zu verſittlichen, auf eine ſittliche Grundlage zu ſtellen und aus ſittlicher Lebenshaltung zu erklären, gelangt zum ſtärkſten Ausdruck. Wie die Luſt, ſoweit ſie in die Glückſeligkeit eingeht, der Tugend eingegliedert und nicht etwa als ein vollkommen ſelbſtändiges Element an die Seite geſtellt wurde, ſo werden jetʒt auch die äußeren Verhältniſſe als ein Faktor charakteriſiert, der neben der Tugend nur eine ganz nebenſächliche Rolle ſpielt.

Soll jedoch die Eigenart der ariſtoteliſchen Denkweiſe vollkommen erfaßt werden, ſo darf auch in dieſem Punkte ein Blick auf die geſchichtliche Stellung des Philoſophen

---

[1]) Heliodori in Ethica Nicomachea paraphrasis. Ed. Heylbut. Berolini 1889. 20, 9.

nicht unterbleiben. Der allgemeinere Gedanke, daß die Glückseligkeit durch die Tugend entsteht, war der griechischen Ethik längst geläufig und bezeichnete insbesondere, wie bereits hervorgehoben wurde, einen Hauptbestandteil der sokratischen Ethik. Dabei ist aber die Auffassung des Sokrates keineswegs die nämliche, wie die des Aristoteles. Soweit sich auch Sokrates mit seiner sittlichen Lebensanschauung vom Naturalismus der Sophisten entfernt, den Utilitarismus, den Versuch, das Gute als das Nützliche zu deuten, hat er doch mit ihnen gemein: der Gedanke, daß das Gute seinem Begriffe nach über sich selbst hinausweist, die Beziehung zu einem höheren Zwecke einschließt, mit dem Nützlichen, Brauchbaren oder Zweckdienlichen zusammenfällt, wird mit äußerster Zähigkeit festgehalten. Gut sein heißt, gut zu etwas sein.[1]) Im übrigen tritt dieser Nützlichkeitsgedanke in zwei Schattierungen auf, in der des Utilitarismus im engeren Sinne und in der des Hedonismus, sofern das sittlich Gute bald als das Nützliche oder Vorteilhafte,[2]) bald als das Angenehme oder Lustbringende[3]) gedeutet wird. In dem einen wie in dem anderen Fall macht die sokratische Erklärung den sittlichen Wert einer Handlung von ihren Folgen abhängig und stellt so den Gedanken einer „Erfolgsmoral" in voller Nacktheit dar. Das Gute wird nicht seiner selbst willen erstrebt, sondern des Nutzens, der Befriedigung oder Beseligung wegen. Zu beachten ist allerdings, daß Sokrates daneben auch ganz anderen Auffassungen Raum gegeben hat; so, wenn er in dem ergreifend schönen Gespräche im Gefängnis die Unverletzlichkeit und Heiligkeit der Pflicht verteidigt, deren Übertretung unter keinen Umständen für erlaubt hält, welches auch immer die Folgen sein mögen,[4]) wenn er ferner nicht das Leben als solches, sondern nur das gute Leben, die Tugend oder Rechtschaffenheit als den

[1]) Mem. III 8, 3. 6 f. Gorg. 474 d. — [2]) Prot. 330 d. Mem. IV 6, 8. Zahlreiche Nachweise bei Heinze, Der Eudämonismus in der griechischen Philosophie. Des VIII. Bandes der Abhandlungen der K. Sächsischen Ges. der Wiss. No. VI. Leipzig 1883. 732 ff. — [3]) Prot. 351 b c. 353 d – 354 d. Gorg. 474 d ff. — [4]) Kriton 49 a ff.

Gegenſtand höchſter und unbedingter Wertſchätzung betrachtet.[1]) Folgt hier Sokrates einfach dem gewöhnlichen Bewußtſein, ſo hat er es dort mit einer Theorie zu tun, mit dem Verſuch, das ſittlich Gute zu erklären; und bei dieſem Verſuche lehnt er ſich trotz aller ſonſtigen Gegenſätzlichkeit an die Sophiſten an. Folgt er doch wie ſie einer rein praktiſchen Lebensrichtung. Gleich den Sophiſten geht auch Sokrates nicht auf theoretiſche Kenntniſſe, ſondern auf praktiſche Zwecke aus, das Gute oder Nützliche iſt auch für ihn das Ziel aller Beſtrebungen. Daß alle nach Glück und Seligkeit und in dieſem Sinne nach Vorteil und Luſt, nach dem Guten und Angenehmen ſtreben, will auch ihm als eine offenkundige Tatſache erſcheinen.[2]) Nur iſt er im Gegenſatz zu den Sophiſten überzeugt, daß dieſes Ziel nicht durch eine ſchrankenloſe Herrſchaft der Begierden, ſondern durch eine ſittliche Lebenshaltung erreicht wird. So vollſtändig er das Ziel mit den Sophiſten teilen will, was den Weg angeht, trennt er ſich von ihnen. Das wahrhaft Gute und Angenehme iſt die Tugend, ein rechtſchaffenes Leben begründet wahres Glück und wahre Seligkeit.[3]) Das ſittlich Gute iſt daher das wahre Nützliche und Luſtbringende.[4]) So glaubt Sokrates gerade im Hinblick auf das von den Sophiſten dem Leben geſetzte Ziel die Gültigkeit der ſittlichen Vorſchriften erweiſen zu können. Während die Sophiſten Geſetz und Natur, Sittlichkeit und Seligkeit auseinanderreißen,[5]) will Sokrates die Seligkeit durch Einhaltung der ſittlichen Ordnung erreichen und ſo zwiſchen beiden einen inneren Zuſammenhang herſtellen. Je einſeitiger die Sophiſten den Nützlichkeitsintereſſen nachgehen, deſto mehr will Sokrates zeigen, daß dieſe Intereſſen durch einen ſittlichen Lebenswandel gewahrt

---

[1]) a. a. O. 48 b. 53 c. 54 b. – Von der Anſchauung erfüllt, daß Sokrates nur eudämoniſtiſche und utilitariſtiſche Vorſtellungen hegt, läßt ſich Heinze (736 ff.) zu gewaltſamen Umdeutungen verleiten. Es iſt ausſichtslos, den Pflichtgedanken, der auch bei Sokrates keineswegs vollſtändig fehlt (προσήκοντα, δέοντα), im Sinne einer Nützlichkeitsmoral umdeuten zu wollen. Vgl. Heinrich Maier, a. a. O. 312. Hans Meyer, a. a. O. 25 2). — [2]) Gorg. 468 b c. — [3]) Gorg. 470 e. 477 a. 478 b. — [4]) 469 b. 472 e. 479 c. 509 b. — [5]) 474 c. 482 e ff.

werden. So kommt es zwar zu einer engen Verbindung zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit, im übrigen aber zu einer utilitariſtiſchen Geſtaltung dieſes Verhältniſſes, d. h. zu einer Auffaſſung, die in der Tugend das Mittel, in der Glückſeligkeit den Zweck erkennen will, einer Auffaſſung, die auch noch auf Plato übergegangen iſt;[1]) und hier iſt der Punkt, wo Ariſtoteles wieder eine neue Anſchauung begründet. Der Gedanke einer oberſten Lebensaufgabe, den Ariſtoteles in die Ethik einführt, bringt es mit ſich, daß das Verhältnis zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit eine andere Geſtalt annimmt. Das ſittlich Gute iſt jetzt nicht mehr das Nützliche, ſondern die Erfüllung eines letzten Zweckes, die Tugend bedeutet nicht mehr das Mittel zu einem höheren Zweck, ſondern eine höchſte Vollkommenheit, eine Vollkommenheit, die in ſich ſelbſt den letzten Zweck und den Höhepunkt des Lebens enthält. Nicht mehr das Nützliche oder Vorteilhafte iſt das ſittlich Gute, ſondern das Seinſollende (δέον) oder Pflichtgemäße, dasjenige, welches ſeiner ſelbſt wegen (τοῦ καλοῦ ἕνεκα)[2]) zu geſchehen hat, wie Ariſtoteles beſonders in ſeiner ſpeziellen Tugendlehre nicht genug betonen kann.[3]) Zunächſt kehrt ſich dieſe Darſtellung des Sittlichen unverkennbar gegen die Sophiſtik, welche die Einhaltung der ſittlichen Ordnung nicht auf deren inneren Wert, ſondern auf phyſiſchen Zwang[4]) und menſchliche Schwäche gründete.[5]) Aber auch der ſokratiſche Utilitarismus wird getroffen, da er gleichfalls das Sittliche des Pflichtcharakters beraubt. Auch gegen ihn iſt es gerichtet, wenn Ariſtoteles betont, daß das ſittliche Handeln (εὐπραξία) nicht mehr einem anderen Zwecke dient, ſondern ſeinen Zweck in ſich ſelber hat.[6]) Die Tugend iſt nicht mehr bloß Urſache

---

[1]) Rep. V 457 b. — [2]) Daß in dieſer Formel der Pflichtgedanke zum Ausdruck gelangt, hebt beſonders auch Barthélemy Saint-Hilaire hervor. Morale d'Aristote. t. II. Paris 1856. 47. Hingegen iſt Paul Rée (Τοῦ καλοῦ notio in Aristotelicis Ethicis quid sibi velit. Diss. Halis Saxonum. 1875) vergeblich bemüht, in dem καλόν eine transzendente Beziehung feſtzuſtellen. — [3]) S. unten. — [4]) Rep. II. 359 a b. II 360 c. — [5]) Gorg. 492 a b. — [6]) VI 2, 1139 b 3 5. 1140 b 7. Polit. VII 3, 1325 b 21. — Mit dem Geſagten ſteht kaum im Widerſpruch, wenn es III 5, 1112 b 33 heißt:

der Glückſeligkeit, ſondern Weſensgrund; die Glückſeligkeit braucht nicht erſt zum Guten hinzuzukommen, ſondern iſt mit ihm bereits gegeben.[1]) Die Glückſeligkeit wird nicht bloß mit der Tugend in kauſalen Zuſammenhang gebracht, ſondern nahezu identifiziert. Die Tugend iſt der Grund der Glückſeligkeit nicht mehr, weil ſie das Nützliche iſt, ſondern weil ſie die Erfüllung der höchſten Lebensaufgabe und den Zuſtand höchſter Vollendung darſtellt. Die Tugend bezeichnet nicht ſo faſt den Weg zur Glückſeligkeit; vielmehr fühlt ſich der Menſch im Beſitz der Tugend unmittelbar glückſelig. In der Tugend ſelbſt gelangt das Leben zum Abſchluß und zur Ruhe, in ihr ſelber findet das vernünftige Weſen ſeine Vollendung und ſeine Beſeligung. Den allgemeinen Gedanken, daß die Tugend glückſelig macht, hat Ariſtoteles mit Sokrates gemein; im übrigen aber gibt er dem Verhältnis auf Grund ſeines teleologiſchen Tugendbegriffs einen anderen Charakter. –

Wie ſchon bemerkt, verfolgt Ariſtoteles mit den bisherigen Darlegnngen nur den Zweck, einen Umriß der Glückſeligkeitslehre zu bieten. Darnach gilt es, das Geſagte weiter auszuführen und zu vertiefen. Den Inhalt des Glückſeligkeitsbegriffes zu entwickeln, in ſeine Beſtandteile zu zerlegen, iſt die Aufgabe der folgenden Darlegungen. Zwei Beſtandteile der Glückſeligkeit kommen nach dem Vorausgehenden für Ariſtoteles in Betracht, ein weſenhafter und

αἱ δὲ πράξεις ἄλλων ἕνεκα; denn offenbar werden hier nur die einzelnen Handlungen (*πράξεις*), nicht aber die ſittliche Lebensführung (*εὐπραξία*), höheren Zwecken untergeordnet. Die einzelnen Handlungen laſſen ſich unter verſchiedenen Geſichtspunkten betrachten. Werden ſie in ihrer ſittlichen Beſchaffenheit, als ſittlich gute oder pflichtmäßige Handlungen ins Auge gefaßt, ſo weiſen ſie nicht auf einen höheren Zweck hin, erſcheinen vielmehr als Handlungen, die ihrer ſelbſt wegen verrichtet werden. Anders dagegen, wenn an den konkreten oder einzelnen Zweck gedacht wird, der durch eine Handlung erreicht werden ſoll; derſelbe fällt ungezählte Male über die Handlung hinaus. Vgl. I 1, 1094 a 4. So erſtrebt etwa die Sorge für die Geſundheit einerſeits einen außerhalb des Handelns liegenden Zweck, andererſeits charakteriſiert ſie ſich als ein pflichtmäßiges Handeln und damit als etwas ſeiner ſelbſt wegen Seinſollendes. Vgl. Stewart I 267. — [1]) I 9, 1099 a 15.

untergeordneter, nämlich die Tugend und die Luſt. Allerdings wurden auch entſprechende äußere Verhältniſſe bis zu einem gewiſſen Grade als eine Bedingung der Glückſeligkeit anerkannt; doch will ſich Ariſtoteles über dieſe Seite der Sache nicht weiter verbreiten. Nur von Tugend und Luſt als den Elementen der Glückſeligkeit ſoll fortan die Rede ſein. In erſter Linie und weitaus am ausführlichſten naturgemäß von der Tugend, da ſie als der eigentliche Kern und Weſensgrund der Glückſeligkeit erkannt wurde, die Luſt aber nur als eine unmittelbare Folge oder Begleiterſcheinung der Tugend an der Glückſeligkeit beteiligt iſt. Der Tugend ſind deshalb die folgenden Ausführungen faſt ausſchließlich gewidmet, die Tugendlehre füllt die ariſtoteliſche Ethik oder Glückſeligkeitslehre weitaus zum größten Teil aus. Die ariſtoteliſche Ethik erweiſt ſich als eine Glückſeligkeitslehre, deren wichtigſter Beſtandteil die Tugendlehre iſt. In der ausgeſprochenen Abſicht, das Weſen der Glückſeligkeit zu erläutern, geht Ariſtoteles zu einer weitausholenden und tiefgreifenden Unterſuchung der Tugend über.[1]) Wenn er daneben den Eintritt in die Tugendlehre auch mit einem politiſchen Intereſſe motiviert, nämlich mit dem Willen, der Wiſſenſchaft vom Staate einen Dienſt zu erweiſen, da es Aufgabe des Staates ſei, die Bürger zur Tugend zu erziehen,[2]) ſo gliedert er auf ſolche Weiſe die Tugendlehre nur noch einem anderen Zuſammenhang ein, eben der Wiſſenſchaft vom Staate. In keinem Falle tritt der griechiſche Philoſoph unmittelbar an die ethiſche Materie heran; unmittelbarer Gegenſtand iſt einerſeits nicht die Moral, ſondern die Glückſeligkeit, andererſeits nicht das rein ſittliche, ſondern das ſtaatliche Leben.

Dabei ſpricht es Ariſtoteles jetzt, beim Übergang zur Tugendlehre, zum erſten Male aus, daß es eine doppelte Tugend gibt, nämlich eine intellektuelle und eine ethiſche. Zur erſteren gehört etwa die Weisheit und die Einſicht, zur letzteren die Freigebigkeit und die Mäßigkeit.[3]) Der Unterſchied iſt dadurch bedingt, daß der Vernunft eine doppelte

[1]) I 13, 1102 a 5. — [2]) 1102 a 7. — [3]) I 13, 1103 a 3.

Tätigkeit eigen ist, eine solche, die ausschließlich in ihr selbst verläuft, lediglich vom denkenden Verstande vollzogen wird, und eine andere, die auf Geheiß der Vernunft von anderen Kräften ausgeführt wird.[1]) Dort betätigt sich die Vernunft als solche, hier das Vernunftwesen. Früher hat es Aristoteles unentschieden gelassen, ob es verschiedene Arten der Tugend oder Vollkommenheit gibt; statt dessen hat er sich mit der Bemerkung begnügt, daß gegebenenfalls nur die höchste Tugend oder Vollkommenheit die Glückseligkeit zu begründen vermag.[2]) Später sodann hat Aristoteles zwar keine ausdrückliche, aber doch eine tatsächliche Entscheidung getroffen, sofern er seinen Ausführungen stillschweigend die Annahme zugrunde legt, daß die Glückseligkeit ihren Grund speziell in der sittlichen Tugend hat. Die sittliche Tugend also scheint ihm von da an als die höchste Vollkommenheit des vernünftigen Wesens zu gelten. Eine Begründung wurde bisher dieser Annahme nicht zuteil. Jetzt nun, nachdem die Frage, ob es mehrere Arten der Tugend gibt, entschieden ist, jetzt, nachdem intellektuelle und ethische Tugend einander in aller Form gegenübergestellt sind, scheint Anlaß zu bestehen, zur Frage, welche von beiden Tugenden die höhere ist, ausdrücklich Stellung zu nehmen. Und wenn es Aristoteles wie bisher, so auch in der Folge als ausgemacht betrachten sollte, daß speziell die sittliche Tugend als höchste Vollendung des Menschen und als Quell der Glückseligkeit anzusehen ist, so möchte nunmehr eine Rechtfertigung dieser Entscheidung erwartet werden. In Wirklichkeit ist auch jetzt von all dem nicht mit einem Worte die Rede. Ohne zu jener Frage irgendwie Stellung zu nehmen, und ohne alle Begründung setzt Aristoteles nach wie vor voraus, daß gerade die sittliche Tugend die Vollendung des Menschen und den Grund der Glückseligkeit darstellt. Erst am Ende des Werkes wird diese Voraussetzung, wie schon bemerkt, eine gewisse Einschränkung erfahren.

[1]) 1103 a 1. — [2]) I 6, 1098 a 17.



Die Tugend.

I. Die Tugend im allgemeinen.

1. Die Tugend in ihrer Beziehung zur Vernunft.

a) Wesen der Tugend.

Die Tugendlehre wendet sich zunächst der Tugend im allgemeinen zu. Das Wesen der Tugend überhaupt soll vor allen Dingen allseitig erörtert und ergründet werden. Dabei wird die Untersuchung abermals streng analytisch ausfallen. Wie das Ganze der aristotelischen Ethik, so nimmt auch die Tugendlehre durchaus analytischen Charakter an. Wie die Glückseligkeit, so soll auch das Wesen der Tugend zergliedert, in seine Bestandteile auseinandergelegt werden. Das einheitliche und innerste Wesen der Tugend wurde im Vorausgehenden bereits bestimmt, dadurch nämlich, daß die Tugend mit der höchsten Lebensaufgabe des Menschen in unmittelbare Verbindung gebracht wurde. In der sittlichen Tugend hat ja Aristoteles jene Vollkommenheit erblickt, die durch die Erfüllung des höchsten Lebenszweckes bedingt ist. Auf solche Weise ist zwischen Tugend und Menschennatur der engste Zusammenhang hergestellt. Die Tugend wird aus der tiefsten Idee der Menschennatur heraus begriffen, ist in den Mittelpunkt des menschlichen Wesens hineingestellt. Tugend und Menschennatur sind Korrelate; die Tugend verwirklicht den Zentralgedanken der Menschennatur, führt den Menschen seiner vornehmsten Be-

ſtimmung und ſeiner letzten Vollendung entgegen. Kurz, die Beziehung zur tiefſten Idee und zur höchſten Beſtimmung des Menſchen macht das Weſen der Tugend aus. Dieſes einheitliche Weſen der Tugend ſoll jetzt in ſeine Elemente zerlegt werden, und zwar dadurch, daß jene Beziehung zur Menſchennatur als eine Zuſammenfaſſung mehrerer Teilbeziehungen erkannt wird. Steht die Tugend zum Ganzen der Menſchennatur in Beziehung, ſo ſchließt dies von ſelbſt auch die Beziehung zu den Teilen der Menſchennatur ein. Entſprechend den Teilen der Menſchennatur gewinnt ſo Ariſtoteles folgende Teilbeziehungen. Vor allem ſteht die Tugend in Beziehung zur Vernunft. Bildet doch gerade für griechiſche Denkweiſe die Vernunft das beherrſchende Element, ja das Weſen der Perſönlichkeit. Die Tugend, die Vollendung der Perſönlichkeit, muß daher vor allem das Werk der Vernunft ſein. In zweiter Linie ſtellt Ariſtoteles eine Beziehung zum freien Willen feſt. Sittliches Handeln erſcheint ihm weſentlich auch als Ausfluß der freien Entſchließung. Zuletzt hat nach Ariſtoteles auch das Gefühlsleben Anteil an der Tugend. Auch ohne Gefühle und Affekte, ohne Luſt und Freude vermag ſich der griechiſche Philoſoph ein Tugendleben nicht zu denken. Drei verſchiedene Teilbeziehungen ſind deshalb, weil für das allgemeine Weſen der Tugend charakteriſtiſch, zu erörtern.[1])

Jene Seite der Tugend, die helleniſcher Geiſtesrichtung zu allererſt entgegentritt, iſt, wie ſchon angedeutet, die Beziehung zur Vernunft. Ein Werk der Vernunft wird in der Tugend unter allen Umſtänden erkannt, welch beſondere Faſſung auch der Gedanke annehmen mag. Auf die Spitze getrieben hat den Gedanken Sokrates, in der Meinung, das Weſen der Tugend mit der Beziehung zur Ver-

[1]) Burnets Meinung, die Analyſe des Tugendbegriffes mit der Urſachenlehre des Ariſtoteles in Verbindung bringen zu dürfen, ſo zwar, daß die Lehre von der rechten Mitte die formale Urſache, die Lehre vom Willen die Wirkurſache, die Lehre von den Gefühlen die Materie der Tugend zum Gegenſtande hätte (108. 110. 288), findet, wie der Autor ſelbſt geſtehen muß, in der Darſtellung des griechiſchen Philoſophen keine Grundlage.

nunft erschöpfen zu können. Die Tugend soll nur ein Werk der denkenden Vernunft, nur Wissen (ἐπιστήμη), nur Einsicht (φρόνησις) sein.[1]) Wo das Wissen, die richtige Erkenntnis des Guten ist, da ist auch das entsprechende Verhalten oder die Tugend; denn wer das Gute als das erkennt, was es wirklich ist, wird sich durch keinerlei Begierden und sonstige Widerstände von der Bahn des Guten abbringen lassen. Das Wissen bürgt dafür, daß das Gute geschieht, begründet durch sich allein die Tugend. Sokrates ist sich bewußt, mit dieser Lehre zur allgemeinen Überzeugung in Gegensatz zu treten. Scheint es doch nicht zweifelhaft zu sein, daß die Menschen ungezählte Male gegen besseres Wissen handeln, das Richtige zwar erkennen, aber nicht ausführen. Dennoch läßt sich Sokrates von seiner Meinung nicht abwendig machen, sondern bleibt dabei, daß die Macht der Begierden niemals stärker ist, als die des Wissens. Wo das Wissen einmal ist, ist es im Menschen wirklich die herrschende Macht. Der Wissende läßt sich in seinem Handeln durch nichts anderes bestimmen, das Laster hat seine Wurzel nicht in schlechten Begierden, sondern in der Unwissenheit.[2]) Ihren Grund hat diese Zusammenlegung von Wissen und Tugend in dem sokratischen Utilitarismus. Deckt sich das Gute mit dem Nützlichen, dann ist die Ausführung des Guten durch die richtige Erkenntnis sichergestellt; denn dann tut der Mensch ebenso unfehlbar das Gute wie das Nützliche. Soweit das Nützliche in Betracht kommt, wird in der Tat das menschliche Handeln durch die Erkenntnis eindeutig bestimmt; stets geht der Mensch seinem Vorteil, nicht aber seinem Schaden nach. Handelt er gleichwohl zu seinem Schaden, so muß er das Opfer eines Irrtums sein. Im Grunde die nämliche Denkrichtung ist es, wenn Sokrates das sittliche Handeln mit anderen Lebenstätigkeiten vergleicht. Daß das Wissen dem Handeln immer wieder die Richtung vorschreibt und zugleich der Persönlichkeit einen dauernden Charakter verleiht, dient der sokratischen Erwägung durchweg als Ausgangspunkt. Wer das Bauwesen er-

[1]) VI 13, 1144 b 19. 28. — [2]) Prot. 352 b ff. 355 a. 357 a ff. VII 3, 1145 b 23.

lernt hat, iſt ein Baumeiſter, wer die Tonkunſt, ein Tonkünſtler, wer die Arzneikunde, ein Arzneikundiger, uſf. Und ſo macht allenthalben das Lernen oder Wiſſen die Tüchtigkeit oder das Können des Menſchen aus: Tüchtig iſt der Menſch auf dem Gebiete, wo er Kenntniſſe hat.[1]) Dieſes Verhältnis glaubt nun Sokrates auch auf das ſittliche Gebiet übertragen zu dürfen: Wer das Rechte erlernt hat, iſt ein Gerechter und handelt gerecht.[2]) Wieder beruht alſo der Intellektualismus des ſokratiſchen Tugendbegriffes auf einer Verwechſlung, nämlich auf dem Unvermögen, das ſittliche Handeln von anderen Lebenstätigkeiten zu unterſcheiden. Bei der Ausübung eines Berufes liegt es allerdings in der Natur der Sache, daß das Wiſſen mehr oder minder die Bürgſchaft eines entſprechenden Handelns bietet, da ein ſolches Handeln von den Intereſſen des Handelnden gefordert wird. Nutzbringender Tätigkeit wird freilich durch das Wiſſen eine feſte Bahn vorgeſchrieben; die Annahme, daß es ſich mit dem ſittlichen Handeln ebenſo verhält, begründet den Intellektualismus des ſokratiſchen Tugendbegriffes, die Lehre, daß das Wiſſen oder die Vernunfttätigkeit auch ſchon die Tugend ausmacht. Wieder kommt deshalb die Erwägung auf eine Verwechſlung des ſittlich Guten mit dem Nützlichen hinaus.

Anders geſtaltet ſich das Verhältnis zwiſchen Vernunft und Tugend bei Plato. Mag ſein, daß der Intellektualismus des Sokrates vorerſt übernommen wird,[3]) mit der Zeit ſcheidet er auf der Grundlage der platoniſchen Pſychologie von ſelber aus. Je mehr die Vernunft aufhört, für ſich allein das Weſen der Seele zu bilden, je mehr ſtatt deſſen der Gedanke der Dreiteilung Geſtalt annimmt, deſto mehr erhält auch die Tugend eine breitere, über die Vernunft hinausragende Grundlage. Nicht ſchon durch die Tätigkeit eines einzigen, des vernünftigen Seelenteils entſteht jetzt die Tugend, ſondern erſt durch ein Zuſammenwirken aller Teile. Wie

[1]) Laches 149 d. — [2]) Gorg. 460 b. E. E. I 5, 1216 b 7. H. Gomperz, Die Lebensauffaſſung der griechiſchen Philoſophen. Jena 1915. 95. Wildauer, I 41. — [3]) Derſ., II 190.

eine geſunde Staatsordnung nicht ſchon durch die Vorzüge eines einzigen Standes begründet wird, ſondern die richtige Verfaſſung aller Stände zur Vorausſetzung hat,[1]) ſo iſt auch zur Geſundheit oder Tüchtigkeit der Seele die Mitwirkung ſämtlicher Teile gefordert.[2]) Die platoniſche Tugend nimmt den Charakter eines *harmoniſchen Verhältniſſes* zwiſchen den verſchiedenen Seelenteilen an,[3]) verteilt ſich alſo im Gegenſatz zur ſokratiſchen Tugend auf eine Mehrheit von Seelenteilen oder Seelenkräften. Die *äſthetiſche* Geſtaltung des Tugendbegriffes iſt es, was bei Plato über eine bloße Vernunftherrſchaft hinausführt. Die ſokratiſche Definition wird in aller Form preisgegeben, die Tugend nicht mehr als ein *Wiſſen* oder eine *Einſicht*, ſondern als ein *Zuſtand*, eine *Beſchaffenheit* oder *Verfaſſung* (ἕξις) der menſchlichen Seele beſtimmt; und das Wiſſen wird ausdrücklich auf ein bloß leitendes oder normierendes Prinzip reduziert, dadurch nämlich, daß die Tugend als eine *dem Wiſſen entſprechende* Seelenverfaſſung charakteriſiert wird.[4]) Das Wiſſen oder die vernünftige Einſicht macht alſo nicht mehr das Weſen der Tugend aus, ſondern bildet nur noch eine unentbehrliche Vorausſetzung. Die Tugend fällt nicht mehr mit der Einſicht zuſammen, iſt aber nicht möglich ohne ſie.[5]) — Ungefähr der nämlichen Auffaſſung wie mit dem Gedanken der ἕξις, folgt Plato, wenn er die Tugend als eine *Charaktereigenſchaft* (ἦθος) beſtimmt.[6]) In dem einen wie in dem andern Falle hat Plato im Unterſchiede von Sokrates dem Tugendbegriff eine Geſtalt gegeben, an die *Ariſtoteles* anknüpfen konnte. Der Gedanke der ἕξις wird von ihm bereitwillig übernommen, jedoch auf eine neue pſychologiſche Grundlage geſtellt. Die Tugend wechſelt abermals ihren *Träger*. Zwar ſtehen einander auch bei Ariſtoteles verſchiedene Teile der menſchlichen Seele oder Natur gegenüber, und wieder iſt es Sache der Tugend, zwiſchen den verſchiedenen Seelen- oder Weſensteilen das

[1]) Rep. IV 420 b. VII 519 e. — [2]) Rep. IV 441 d. Tim. 89 e. — [3]) Rep. IV 443 d e. — [4]) VI 13, 1144 b 21–24. — [5]) Phaed. 69 b. Rep. IX 591 b. — [6]) Polit. 308 e. Leg. VII 792 d e.

richtige Verhältnis herzuſtellen; allein die Teile ſind nicht mehr die nämlichen. Hält Plato drei Seelenteile auseinander, ſo ſtellt Ariſtoteles einander nur noch Vernunft und vernunftloſe Natur gegenüber. Aber nicht bloß der Träger, auch das Verhältnis ſelbſt, das durch die Tugend verwirklicht werden ſoll, hat ſeinen Charakter geändert. Während Plato vor allem von einer äſthetiſchen Betrachtungsweiſe erfüllt iſt, dem Verhältnis weſentlich das Merkmal des Harmoniſchen verleihen will, ſieht Ariſtoteles in der Tugend vor allem ein Verhältnis der Über- und Unterordnung. Die Vernunft ſoll gebieten, und die vernunftloſe Natur ſoll ſich ihren Geboten unterwerfen.[1]) Die Vernunft iſt nicht bloß ein denkendes, ſondern auch ein gebietendes Prinzip. Iſt der vernünftige Seelenteil zum Herrſchen, ſo der vernunftloſe zum Gehorchen beſtimmt; und die Tugend kommt dadurch zuſtande, daß in dieſer Beziehung der Forderung der Natur zu ihrem Rechte verholfen wird. Die Vernunft begründet auch bei Ariſtoteles die Tugend, aber nicht mehr als ein bloß erkennendes Prinzip, wie bei Sokrates, auch nicht mehr als eine weſentlich harmoniſierende Kraft, wie bei Plato, ſondern als der gebietende und beherrſchende Teil der Menſchennatur. Normierendes und leitendes Prinzip iſt die Vernunft bei Ariſtoteles, wie bei Plato, aber doch nicht in der nämlichen Weiſe. Hat ſie bei Plato als der vornehmſte Seelenteil das Recht, gleichſam den Ton anzugeben und die übrigen Seelenteile mit ſich in Einklang zu bringen, ſo iſt ſie bei Ariſtoteles dazu beſtimmt, die übrige Menſchennatur zu durchdringen und zu erfüllen. Nicht ein bloßer Ausgleich ſoll hergeſtellt werden, ſondern eine Vernunftherrſchaft in einem einheitlichen Weſen. Träger der Tugend iſt nicht mehr die Vernunft, aber auch nicht mehr das Verhältnis der verſchiedenen Seelenteile zu einander, ſondern das Vernunftweſen; die Tugend iſt die vernunftgemäße Haltung und Verfaſſung der Perſönlichkeit. Durch Plato wenigſtens angebahnt wird dieſe Anſchauung durch Ariſtoteles zur vollen Geltung gebracht.

[1]) I 13, 1103 a 3.

b) Entstehung der Tugend.

Hand in Hand mit der Stellung der Vernunft haben sich auch die Anschauungen über die Entstehungsweise der Tugend geändert. Plato und Aristoteles müssen folgerichtig auch in dieser Frage anders urteilen, als Sokrates, da einer Charaktereigenschaft eine andere Entstehungsweise entspricht, als einem Wissen. Doch spielt in die Wandlung, die sich auf solche Weise vollzieht, noch ein breiterer historischer Hintergrund herein, weshalb die Darlegung noch etwas weiter zurückgreifen muß.

In der Frage, wie die Tugend entsteht, standen einander von jeher zwei Hauptrichtungen gegenüber. Der Streit drehte sich darum, ob die Tugend von Natur aus besteht, mehr oder minder auf einer natürlichen Anlage beruht, oder ob sie durch menschlichen Fleiß erworben wird. Ist die Tugend ein Geschenk der Natur oder ist sie das Werk menschlicher Anstrengungen? Der erste Anstoß zu dieser Fragestellung geht offenbar von der vorsokratischen Naturphilosophie aus, speziell von dem Gegensatz zwischen φύσις und νόμος, der insbesondere in der Atomistik eine Rolle spielt.[1]) Die Frage ist, inwieweit die Dinge mit ihren Eigenschaften einer objektiven Außenwelt oder realen Natur angehören, und inwieweit sie einer menschlichen Auffassung oder Annahme entspringen. Während die Dinge an sich, ihrem realen Sein nach, auf Atome und leere Zwischenräume zurückgeführt werden, kommen ihnen die Eigenschaften der Farbe, des Geschmackes, usw., angeblich auf Grund menschlicher Vorstellungen (νόμῳ) zu. Die Trennung von φύσις und νόμος bezweckt also, von den Dingen an sich all das in Abzug zu bringen, was sich als menschliche Zutat erweist.[2]) Von der Naturphilosophie wird das Problem auf die Ethik übertragen,[3]) und zwar zunächst auf das Sittliche im objektiven Sinne. Wie gegenüber den Dingen der

[1]) Noch weiter zurück verfolgt den Gegensatz J. Burnet, Law and nature in Greek Ethics. International journal of ethics. VII. 328 ff. — [2]) Demokrit. Fr. 9. 117. 125 Diels. Vgl. Philolaus. Fr. 9 Diels. — [3]) Burnet, a. a. O. 331 ff.

phyſiſchen Außenwelt, ſo erhebt ſich jetzt auch im Hinblick auf das Sittengeſetz die Frage, ob hier eine von Natur aus gültige Ordnung vorliegt, oder ob der Menſch ſelber der Urheber iſt. Geht der Unterſchied zwiſchen gut und böſe auf die Natur oder auf eine menſchliche Anordnung zurück? Archelaus, der Schüler des Anaxagoras, ſcheint der älteſte Denker zu ſein, von dem berichtet wird, daß er ſich mit jener Frage beſchäftigt hat, und zwar mit dem Ergebnis, daß der Unterſchied zwiſchen gut und böſe nicht auf die Natur der Dinge, ſondern auf menſchliche Feſtſetzung gegründet wird.[1]) In der Folge wurde jene Frage auch auf das Sittliche im ſubjektiven Sinne, nämlich auf die Tugend, bezogen; und ſo kommt es zur Frage, ob die Tugend eine Gabe der Natur oder ein Produkt menſchlicher Tätigkeit iſt, ob die Menſchen tugendhaft ſind auf Grund einer glücklichen Anlage, oder infolge eigener Bemühungen.[2]) Das eine Glied der Alternative bleibt hiebei nicht unverändert; der φύσις wird nicht mehr bloß der νόμος gegenübergeſtellt, ſondern auch die ἄσκησις, μελέτη und διδαχή. An ſich bezeichnen dieſe Ausdrücke keinen einheitlichen Begriff, da ja Übung und Unterweiſung nicht ein und dasſelbe ſind; wohl aber haben dieſe Begriffe den Gegenſatz zur Natur oder natürlichen Anlage miteinander gemein, und unter dieſem Geſichtspunkte allein kommen ſie vorderhand in Betracht. Bloß Natur und menſchliche Tätigkeit ſtehen einander gegenüber; weitere Unterſchiede werden vorerſt nicht gemacht. Übung und Unterweiſung ſollen alſo einander nicht gegenübergeſtellt werden, ſondern bilden innerhalb des Gegenſatzes ein einheitliches Glied. Die Frage iſt zunächſt nicht, ob die Tugend durch Übung oder durch Unterweiſung entſteht, ſondern nur, ob ſie durch die Natur oder durch menſchliche Tätigkeit zuſtande kommt. Demokrit etwa legt ſich die Frage in dieſem Sinne vor, um darauf die Antwort zu geben, daß im Durchſchnitt menſchliche Anſtrengungen an der Tugend einen größeren Anteil haben, als natürliche Anlagen.[3])

[1]) Diels, Fragmente der Vorſokratiker. 3. A. I. 411, 12. — [2]) Men. 89 a b. Soph. Elench 12, 173 a 11. — [3]) Fr. 242 Diels. E. Hardy, Der

Nächst den Naturphilosophen gehen die Sophisten auf das ethische Problem ein, und zwar mit einem Ergebnis, mit dem das Schwergewicht erst recht in die menschliche Tätigkeit gelegt wird. Schon der Anspruch, Lehrer der Tugend zu sein, schloß diese Lösung in sich, so daß es in sophistischen Kreisen geradezu ein Axiom war, daß die Tugend lehrbar sei. Aber auch jetzt darf der Begriff nicht im engeren Sinne genommen werden, es darf nicht an ein Erlernen im Gegensatz zur Übung oder Gewöhnung gedacht werden. Den Gegensatz bildet vielmehr immer noch die Natur, und der Gedanke ist, daß die Tugend durch persönliche Anstrengungen erworben wird, nicht aber ein Geschenk ist, das von der Natur den einen verliehen, den anderen vorenthalten wird.[1])

Auch Sokrates scheint dem Gedanken im allgemeinen noch keine bestimmtere Fassung zu geben, sondern sich mit der Lehre zu begnügen, daß die Tugend bis zu einem gewissen Grade auf entsprechenden Anlagen beruhen mag, in ihrer fertigen Gestalt aber doch nur durch menschliche Bemühungen zustande kommt.[2]) Und zum Teil ist nicht einmal Plato über jenen Gegensatz hinausgedrungen. Wieder bleibt es insoweit bei dem Gedanken, daß die Tugend nicht von Natur aus besteht, sondern erst allmählich entsteht, so zwar, daß jetzt dieser Gedanke noch schärfer und einseitiger hervorgehoben wird, als bei Sokrates. Moralische und intellektuelle Tüchtigkeit werden einander gegenübergestellt, mit der Angabe, daß nur erstere durch menschliche Übung und Gewöhnung bedingt ist, nicht auch letztere. Damit will Plato keineswegs sagen, daß die moralische Tüchtigkeit durch Übung und Gewöhnung, die intellektuelle aber durch Lernen und Belehrung entsteht; vielmehr handelt es sich abermals nur um den Gegensatz zwischen allmählichem Zustandekommen und ursprünglichem Vorhandensein. Während intellektuelle Tüchtigkeit, das ist der Gedanke, vor-

Begriff der Physis in der griechischen Philosophie. Berlin 1884. 64 ff. — [1]) Prot. 323 c–324 a. 326 e–328 d. Men. 89 b c. — [2]) Mem. II 6, 39. III 9, 1 ff. 14. IV 1, 3 f. Laches 1902.

4*

wiegend auf natürlichen Anlagen beruht, bilden sich moralische Tugenden erst allmählich durch eigene Bemühungen; während intellektuelle Vorzüge wie physische überhaupt in erster Linie von einer glücklichen Naturausstattung abhängen und daher im Grunde von Natur aus gegeben sind, erscheinen sittliche Vorzüge wesentlich als das Werk der Persönlichkeit. Kurz, nur der Gedanke der Entstehung überhaupt, nicht eine besondere Form derselben soll betont werden.[1])

Daneben aber ist inzwischen im Zusammenhang mit dem platonischen Tugendbegriff eine andere Bewegung in Fluß geraten. War einmal dem sokratischen Intellektualismus eine andere Bestimmung der Tugend gegenübergetreten, nämlich die Anschauung, daß die Tugend nicht ein Wissen, sondern eine Verfassung und Haltung des persönlichen Wesens ist, so mußte dadurch auch die Lehre vom Ursprung der Tugend berührt werden. Wurden einander bisher bloß die Natur einerseits, Übung und Belehrung andererseits gegenübergestellt, so ergibt sich jetzt eine weitere Alternative, die Frage nämlich, ob die Tugend durch Belehrung oder durch Übung entsteht. Von der Erkenntnis, daß die Antwort auf diese Frage verschieden ausfallen muß, je nachdem die Tugend so oder anders aufgefaßt wird, daß die Tugend nur dann durch ein bloßes Lernen erworben wird, wenn sie in einem Wissen besteht, sind die platonischen Dialoge erfüllt.[2]) Besteht aber die Tugend nicht in einem bloßen Wissen, sondern in einem Verhältnis der verschiedenen Seelenteile zu einander, so hängt sie nicht bloß von der Vernunft, sondern auch von dem Verhalten der übrigen Seelenteile ab. Nicht bloß auf die erkennende, sondern auch auf die begehrende Seite kommt es an, nicht bloß auf Kenntnisse, sondern auch auf die Richtung, welche die Seele in ihrem Wünschen und Wollen, in ihren Begierden und Affekten einhält. Dann aber bedarf es einer anhaltenden Übung und Erziehung, damit dem Wünschen und Wollen, den Be-

[1]) Rep. VII 518 d e. Vgl. 444 c e. Phaed. 82 b. — [2]) Prot. 361 a b. Men. 87 b c. 89 c d. 98 d.

gierden und Affekten auf die Dauer die Richtung zum Guten gegeben wird. Eine tugendhafte Lebenshaltung kann nur das Ergebnis andauernder Gewöhnung ſein.[1]) Die Gewöhnung gewinnt daher im Zuſammenhang mit dem platoniſchen Tugendbegriff eine ausſchlaggebende Bedeutung. Auch im Anſchluß an den Begriff des ἦθος ſtellt ſich dieſe Auffaſſung ein. Hängt doch das ἦθος mit dem ἔθος zuſammen; eine Charaktereigenſchaft iſt zumeiſt das Produkt einer Gewöhnung.[2]) Durch fortgeſetztes Handeln wird nach und nach eine entſprechende Geſinnung hervorgerufen; die Ausübung des Guten macht tugendhaft, die Ausübung des Böſen laſterhaft.[3]) Wie etwa die Geſundheit, ſo wird auch die Gerechtigkeit durch Übung erworben und geſteigert.[4]) Durch gerechte und edle Handlungen wird ein entſprechender Habitus begründet und erhalten.[5])

So wird ſchon von Plato die Gewöhnung in einem Grade gewürdigt, daß in dieſem Punkte der Schüler kaum über den Lehrer hinausdringen kann. In der Tat vermag ſich Ariſtoteles in der Lehre, daß die Tugend durch Übung und Gewöhnung entſteht, im Weſen nur an Plato anzuſchließen. Während intellektuelle Tüchtigkeit in der Hauptſache durch das Lernen erworben werden, ſind ſittliche Tugenden das Werk der Übung. Charaktereigenſchaften oder Gewohnheiten, ſo heißt es abermals unter Hinweis auf den etymologiſchen Zuſammenhang, gehen eben aus einer Gewöhnung hervor.[6]) Nur durch ein fortgeſetztes Handeln wird ein Habitus erzeugt.[7]) Wie die Baukunſt und das Zitherſpiel durch Betätigung erlernt wird, ſo wird man durch Übung im Guten tugendhaft.[8]) Gerecht wird man durch Übung der Gerechtigkeit, mäßig durch Übung der Mäßigkeit, tapfer durch Übung der Tapferkeit.[9]) Nicht ſchon das richtige Erkennen, ſondern erſt das richtige Handeln macht tugendhaft. Ein Irrtum iſt es darum, zu meinen, daß man durch Philoſo-

---

[1]) Leg. II 653 a ff. I 643 b c. — [2]) Leg. VII 792 e. — [3]) Rep. IV 425 b c. — [4]) Rep. IV 444 c. — [5]) Rep. IV 443 e. Vgl. Leg. I 643 a ff. — [6]) II 1, 1103 a 15. — [7]) II 1, 1103 b 21. — [8]) 1103 a 33. [9]) 1103 b 1.

phieren über das Weſen der Tugend tugendhaft wird. Leute, die ſo verfahren, gleichen jenen Kranken, welche die Vorſchriften des Arztes aufmerkſam anhören, ohne ſich darnach zu richten; die einen erlangen nicht die Geſundheit des Leibes, die anderen nicht die der Seele.[1]) Belehrungen ſind nicht im Stande, für die Tugend zu gewinnen, ſondern machen nur auf ſolche Eindruck, die ſchon von guter Geſinnung erfüllt ſind.[2]) Sollen vernünftige Belehrungen ihre Wirkung tun, ſo muß die Seele des Zuhörers durch Gewöhnung bereits dem Guten zugetan ſein, wie ein Same nur dann aufgeht, wenn er auf gutes Erdreich fällt.[3]) Nicht auf die Belehrung, ſondern auf die Erziehung kommt alles an. Von Jugend auf muß deshalb der Menſch zum Guten erzogen werden.[4]) Und nicht bloß dies, auch der Erwachſene kann der erzieheriſchen Einwirkung nicht entbehren. Das ganze Leben lang muß deshalb der Bürger durch eigene Geſetze zum Guten angehalten werden.[5]) Das iſt denn auch die eigentliche Abſicht aller Geſetzgeber; und dadurch unterſcheiden ſich gute von ſchlechten Staaten.[6]) Kurz, wer tugendhaft werden ſoll, muß richtig gewöhnt und erzogen werden.[7])

Darnach verſteht ſich, daß keine Tugend ein Geſchenk der Natur ſein kann; denn während die von der Natur verliehenen Fähigkeiten ihren Betätigungen vorausgehen, wie etwa das Sehvermögen dem Sehen, der Gehörſinn dem Hören, werden Tugenden und künſtleriſche Fertigkeiten erſt erworben.[8])

Indeſſen bedarf der Gedanke, daß die Tugend durch einen Prozeß der Übung oder Gewöhnung entſteht, noch einer näheren Beſtimmung, wie ja mit dem Geſagten bereits angedeutet iſt. So ſcharf Ariſtoteles intellektuelle und moraliſche Vorzüge im Hinblick auf ihre Entſtehungsweiſe auseinanderhält, einen abſoluten Gegenſatz will er doch nicht feſtſtellen. Einerſeits heißt es von intellektuellen Vorzügen, daß ſie in der Hauptſache,[9]) alſo doch nicht vollkommen

[1]) 1105 b 12. — [2]) X 10, 1179 b 7. — [3]) 1179 b 23. — [4]) 1179 b 31. — [5]) 1180 a. — [6]) II 1, 1103 b 4. — [7]) X 10, 118 a 14. — [8]) II 1 1103 a 26. — [9]) τὸ πλεῖον. 1103 a 15.

ausschließlich durch Lernen erworben werden, andererseits wird bemerkt, daß an der Erlangung der Tugend auch die Belehrung einen Anteil hat.[1]) Der Vorgang der Übung macht die vernünftige Belehrung nicht überflüssig, sondern setzt sie positiv voraus, da nur eine von vernünftiger Erkenntnis geleitete Übung oder Tätigkeit zum erstrebten Ziele, nämlich zur Tugend führen kann. Nicht aus jeder, sondern nur aus entsprechender Tätigkeit geht die Tugend hervor, wie man auch nicht durch jedes, sondern nur durch ein richtiges Zitherspiel ein Zitherspieler wird.[2]) Nicht jedes, sondern nur das gute Handeln macht tugendhaft, während umgekehrt, ein fortgesetztes schlechtes Handeln den Zustand des Lasters zur Folge hat. Und deshalb bedarf das Handeln, wenn es wirklich zur Tugend führen soll, der Leitung durch die Vernunft. Sache der Vernunft oder richtigen Erkenntnis ist es, das Handeln in der rechten Weise zu steuern, ihm die Richtung zum Guten und damit zur Tugend zu geben. Wenn auch die vernünftige Erkenntnis nicht schon für sich allein die Tugend begründet, so ist sie doch hiezu unerläßlich. Die leitende oder normierende Tätigkeit bleibt der Vernunft; und unter diesem Gesichtspunkt bezeichnet Aristoteles die Vernunft als ὀρθὸς λόγος. Der ὀρθὸς λόγος bedeutet also die Vernunft, sofern sie auf Grund richtiger Erkenntnis dem sittlichen Handeln als Norm oder Richtschnur dient. Im Folgenden soll diese Vernunfttätigkeit nach Inhalt und Form näher charakterisiert werden.

c) Der ὀρθὸς λόγος.

Nach dem Gesagten ist bereits klar, daß der Ausdruck ὀρθὸς λόγος ein Sammelname ist, eine Vielheit von Denkfunktionen bezeichnet, so jedoch, daß diese vielen Funktionen sich auf ein einheitliches Objekt beziehen und deshalb eine geschlossene Gedankenwelt bilden. Alle Vernunfterkenntnisse, die zum sittlichen Handeln gehören, sind darin zusammengefaßt. Der ὀρθὸς λόγος ist der Inbegriff aller vernünftigen Einsichten, die von einer sittlichen Lebenshaltung vorausge-

[1]) 1103 b 12. — [2]) 1103 b 7.

ſetzt werden. Die Beziehung auf den gemeinſamen Gegenſtand verleiht dieſen Einſichten die innere Einheit. So verſchieden ſie auch in Bezug auf ihre beſonderen Inhalte ſein mögen, zuletzt haben ſie alle denſelben Gegenſtand und dasſelbe Ziel, nämlich das ſittlich Gute. Dieſer Einheit iſt die Aufmerkſamkeit des Philoſophen vor allem zugekehrt. Die Lehre vom ὀρθὸς λόγος iſt von dem Beſtreben beherrſcht, die Vielheit der Erkenntniſſe, die dem ſittlichen Handeln zugrunde liegen, auf eine einheitliche Idee zurückzuführen. Mag die richtige Einſicht im einzelnen Falle noch ſo verſchiedene Inhalte aufweiſen, zuletzt gebietet ſie doch in allen Fällen ein und dasſelbe, nämlich das Gute; und dieſen gemeinſamen Gedanken will Ariſtoteles herausheben. Was denn das ſittlich Gute iſt, welch gemeinſamer und höchſter Gedanke zuletzt in allen ſittlichen Vorſchriften enthalten iſt, ſoll herausgefunden werden. Eine höchſte und letzte ſittliche Norm ſoll erkannt werden.[1]) Zunächſt erſcheint das ſittlich Gute, ſofern es der Inhalt der rechten Vernunfterkenntnis iſt, eben als das Vernunftgemäße; die ſittliche Norm deckt ſich mit dem Gebot der Vernunft. Allein mit einer ſo ausſchließlich formalen Beſtimmung iſt Ariſtoteles nicht zufrieden. Dem Vernunftgebote ſoll ein Inhalt gegeben werden; es ſoll ermittelt werden, was denn dieſes Gebot beſagt.

Zur Löſung dieſer Frage geht Ariſtoteles davon aus, daß gleich der Geſundheit auch die Tugend durch zweierlei Extreme bedroht wird, durch ein Zuviel und ein Zuwenig, durch ein Übermaß und einen Mangel. Durch gymnaſtiſche Übungen und durch den Genuß von Speiſen und Getränken wird bei richtiger Maßhaltung körperliche Kraft erworben und geſteigert, hingegen ſowohl durch ein zu geringes wie durch ein zu großes Maß geſchwächt. In ähnlicher Weiſe verlangt etwa auch das Weſen der Tapferkeit, daß einerſeits

[1]) So aufgefaßt ſcheinen die Abſchnitte 1103 b 26 – 1104 a 11 und 1104 a 11 – 27 nicht, wie Eucken will (Über die Methode und die Grundlagen der Ariſtoteliſchen Ethik. Progr. Frankfurt a. M. 1870. 15), am verkehrten Platze zu ſtehen; vielmehr iſt eine durchaus geradlinige Gedankenentwicklung zu erkennen.

die Feigheit, andererseits die Verwegenheit vermieden wird, und gehört es zum Wesen der Mäßigkeit, sich einerseits von der Gefühllosigkeit, andererseits von der Ausgelassenheit fernzuhalten. Und so ist die Tugend überhaupt durch die Einhaltung der richtigen Mitte bedingt.[1]) Alle Lebenstätigkeit erreicht ihre Vollendung, wenn sie auf die richtige Mitte lossteuert, weshalb das Vollkommene allgemein als dasjenige bestimmt wird, dem nichts hinzugefügt und von dem nichts hinweggenommen werden darf. Das Gleiche muß deshalb auch für die sittliche Vollendung Geltung haben.[2]) Hierbei darf aber die Idee der rechten Mitte nicht mißverstanden, nicht in einem mechanisch-mathematischen Sinne genommen werden. Im Bereich der Sittlichkeit bedeutet die rechte Mitte nicht etwas von den beiden Extremen gleich weit Abstehendes, auch nicht etwas für alle Individuen in gleicher Weise Gültiges. Während das arithmetische Mittel von den beiden Extremen gleich weit entfernt ist, bedeutet die Tugend nur in dem Sinne eine richtige Mitte, daß sie irgendwie zwischen zwei Extreme hineinfällt. Sowohl in objektiver, wie in subjektiver Hinsicht vermeidet die rechte Mitte im ethischen Sinne den Charakter des Schablonenhaften oder mathematisch Gleichmäßigen. In ersterer Hinsicht liegt die Tugend schon an sich, ihrer objektiven Beschaffenheit nach, durchweg dem einen Extrem näher als dem andern. So ist z. B. die Tapferkeit von der Feigheit weiter entfernt als von der Verwegenheit. Daher kommt es auch, daß gewöhnlich nur die Feigheit als Gegensatz der Tapferkeit namhaft gemacht wird, sofern jenes Extrem, das vom Richtigen durch den größeren Abstand getrennt ist, als Gegensatz schlechthin betrachtet wird.[3]) In subjektiver Hinsicht sodann bilden unsere Neigungen einen Faktor, durch den der Abstand vom Richtigen auf der einen Seite vergrößert, auf der anderen verringert wird; denn je stärker die verkehrte Neigung ist, desto weiter sind wir vom Richtigen entfernt.[4]) Jeder muß daher bemüht sein, von solchen Nei-

[1]) II 2, 1104 a 10. — [2] I 5, 1106 b 5 — [3]) II 8, 1108 b 35. — [4]) 1109 a 11.

gungen dadurch frei zu werden, daß er ihnen die entgegengeſetzte Richtung zu geben und ſo nach und nach die rechte Mitte zu gewinnen ſucht, wie man krummes Holz dadurch zu ſtrecken ſucht, daß man es auf die andere Seite biegt.[1]) Weil nun die Individuen in ihren Neigungen verſchieden ſind, die einen mehr nach dieſer, die anderen mehr nach jener Seite ſtreben, und weil ſich deshalb der Abſtand vom Richtigen auch nach Maßgabe individueller Verhältniſſe geſtaltet, ſo iſt es nicht leicht, im einzelnen Fall genau anzugeben, wo das Richtige liegt. Schwer fällt es z. B., zu erkennen, in welcher Weiſe, zu welcher Zeit, aus welchem Anlaß und welchen Perſonen gezürnt werden ſoll. Darum preiſen wir das eine Mal die Sanftmut deſſen, der hinter dem Richtigen zurückbleibt, und rühmen ein anderes Mal demjenigen, der im Zürnen zuweit gegangen iſt, eine charaktervolle Haltung nach. Und weil ſich keine genaue Grenze ziehen läßt, wird nicht ſchon eine ganz geringfügige Abweichung von der rechten Mitte getadelt.[2]) Auch liegt es in der Natur der Sache, daß es der Fehltritte viele gibt, während das Richtige etwas Einziges iſt. Ebenſo verſtändlich iſt es, daß die Pythagoreer das Schlechte mit dem Unbegrenzten, das Gute mit der Grenze zuſammenlegen, wie es auch einleuchtet, daß das Böſe leicht, das Gute ſchwer fällt.[3]) Wie es nur den Geübten gelingt, den Mittelpunkt des Kreiſes zu treffen, ſo hält es auch in ſittlichen Dingen ſchwer, die rechte Mitte einzuhalten; und darum iſt das Richtige oder Gute etwas Seltenes und Löbliches.[4])

So will Ariſtoteles den Gedanken gefaßt wiſſen, wenn er die rechte Mitte für die oberſte Norm alles ſittlichen Denkens und Handelns erklärt. Wie ohne weiteres erkennbar iſt, knüpft dieſe Auffaſſung der Sittlichkeit viel mehr an volkstümliche Vorſtellungen, als an wiſſenſchaftliche Theorien an. Ja, zu beſtimmten wiſſenſchaftlichen Aufſtellungen tritt Ariſtoteles mit ſeiner Lehre von der rechten Mitte in poſitiven Gegenſatz. Von der Einſicht durchdrungen, daß zwiſchen ethiſchen

[1]) Vgl. Prot. 325 d. — [2]) II 9, 1109 a 30. — [3]) II 5, 1106 b 28. — [4]) II 9, 1109 a 24

und mathematischen Materien ein bedeutsamer Unterschied besteht, ist Aristoteles bestrebt, ethische und mathematische Erkenntnisse einander scharf gegenüberzustellen; und mit diesem Bestreben wandelt der Philosoph auf neuen Bahnen. Für Aristoteles ist die Ethik nicht mehr bloß ein System allgemeiner Begriffe und Urteile, wie die Mathematik. Hat letztere nur allgemeine Wahrheiten zum Gegenstande, so steigt das sittliche Denken auch in die konkreten Verhältnisse herab. Das sittliche Bewußtsein soll nicht bloß aussprechen, was im allgemeinen, sondern auch, was im einzelnen Fall das Richtige ist;[1]) und weil dies nicht mehr mit mathematischer Genauigkeit, sondern nur ungefähr geschehen kann, so unterscheidet sich an diesem Punkte das sittliche Denken nicht bloß von der Mathematik, sondern von der wissenschaftlichen Erkenntnis überhaupt, wie sie seit Sokrates aufgefaßt wird. Während sich das Wissen nach Sokrates nur auf das Allgemeine erstreckt, dehnt sich das sittliche Denken nach Aristoteles auch auf das Einzelne aus. So nimmt für Aristoteles das sittliche Denken nicht den Charakter der wissenschaftlichen Erkenntnis, sondern den des populären Bewußtseins an. Weit entfernt, das Wesen der Tugend zu sein, ist daher für Aristoteles das Wissen nicht einmal eine Bedingung der Tugend. Nicht das Wissen, sondern bloß die richtige Erkenntnis (ὀρθὸς λόγος) wird zu einer sittlichen Lebenshaltung gefordert, eine Erkenntnis, die nicht bloß Allgemeines, sondern auch Einzelnes zum Inhalte hat. Nicht an den sokratischen Wissensbegriff, sondern an das tatsächliche Bewußtsein lehnt sich Aristoteles mit dem ὀρθὸς λόγος an; nicht als Organ wissenschaftlicher Einsicht kommt hier die Vernunft in Betracht, sondern als Ausdruck des allgemeinen Bewußtseins. Sokrates hat zwar, wie Aristoteles berichtet,[2]) seine Aufmerksamkeit ausschließlich ethischen Gegenständen zugewendet, daran aber nur das Allgemeine aufgesucht, nur allgemeine Begriffe und Wahrheiten abgeleitet. Im Gegensatz hierzu kann Aristoteles nicht genug darauf verweisen, daß das sittliche Bewußtsein nicht bei allgemeinen Normen stehen bleibt, sondern fort-

[1]) VI 8, 1141 b 14. 21. — [2]) Met. I 6, 987 b.

während auch die ſingulären Verhältniſſe berückſichtigt. Hatte ſchon Plato der Erkenntnis Ausdruck verliehen, daß zu einer ſittlichen Lebensführung ein Wiſſen, das bloß der Welt der Ideen und ewigen Wahrheiten zugekehrt iſt, nicht genügt, ſondern daß hierzu der Blick auch auf das wandelbare Menſchheitsleben gerichtet ſein muß,[1]) ſo betont Ariſtoteles dieſe Seite der Sache mit einem ganz beſonderen Nachdruck. Dabei iſt Ariſtoteles weit entfernt, im Sinne eines Poſitivismus, wie ihn die Sophiſten gelehrt haben, die Sittlichkeit in lauter veränderliche Elemente auflöſen zu wollen, betrachtet es vielmehr als ausgemacht, daß die ſittliche Ordnung auf Vorſchriften von unwandelbarer Geltung beruht.[2]) So verlangt es ja auch die Anſchauung, daß die Sittlichkeit mif der tiefſten Idee der Menſchennatur zuſammenhängt. Und nicht minder vertritt Ariſtoteles dieſen Standpunkt, wenn er ſich zu Gunſten einer von Natur aus beſtehenden Rechtsordnung ausſpricht,[3]) wie auch ſeine ſpezielle Tugendlehre auf Schritt und Tritt vorausſetzt, daß es ſittliche Vorſchriften von unbedingter Geltung gibt. Nicht einem ethiſchen Poſitivismus alſo will Ariſtoteles das Wort reden, ſondern nur hervorheben, daß allgemeine Vorſchriften das ſittliche Bewußtſein nicht zu erſchöpfen vermögen. Das ſittliche Denken umfaßt nicht bloß allgemeine Regeln, ſondern wendet dieſelben zugleich auf die beſonderen Verhältniſſe an. So ſtrenge ſonſt Ariſtoteles am ſokratiſchen Wiſſensbegriff feſthält, — wenn es gilt, das tatſächliche moraliſche Bewußtſein zu charakteriſieren, ſtellt er jenen Begriff zurück. Das Gewiſſen, das lebendige ſittliche Bewußtſein hat nicht den Charakter eines ſokratiſchen Wiſſensſyſtems; der Wirklichkeitsſinn des Ariſtoteles bricht hier den Bann der ſokratiſchen Begriffsphiloſophie.

Dem allgemeinen Bewußtſein entlehnt Ariſtoteles aber nicht bloß den mehr formalen Charakter des ὀρθὸς λόγος, ſondern auch deſſen Inhalt, nämlich den Gedanken der rechten Mitte. Stellt doch dieſer Gedanke ein altes Stück helleniſcher Lebensweisheit dar, das eben deshalb in der Literatur von jeher vielfachen Widerhall gefunden hat. Sprichwörter und

[1]) Phil. 61 d – 62 b. — [2]) X 10, 1180 b 14. 21. — [3]) V 10, 1134 b 18 ff.

Schriftſteller, Dichter und Proſaiker, Lyriker, Epiker und Dramatiker, Geſchichtſchreiber und Redner, Philoſophen und Ärzte, ſie alle ſtellen es als Lebensregel hin, Maß zu halten (μηδὲν ἄγαν) und die richtige Mitte zu beobachten.[1]) Die verſchiedenſten Lebensgebiete werden von dieſer Regel getroffen, das leibliche wie das geiſtige, das phyſiſche wie das ſittliche, das private wie das öffentliche Leben. Sowohl die Diätetik wie die Moral ſchreibt die Einhaltung eines richtigen Mittelweges vor; ſowohl das Gedeihen des leiblichen Organismus, wie das der Perſönlichkeit hängt von einem ſolchen Verhalten ab. Die Motive geſtalten ſich naturgemäß unbeſchadet der Einheitlichkeit des Gedankens auf den verſchiedenen Gebieten verſchieden; im Munde des Arztes ſtützt ſich die Vorſchrift auf andere Erwägungen als im Munde des Ethikers. Echt helleniſches Gepräge zeigt der Gedanke ganz beſonders in ſeiner ethiſchen Faſſung, und zwar inſoferne, als er in dieſem Falle die den Griechen eigene äſthetiſche Geiſtesrichtung verkörpert. Wie die helleniſche Ethik überhaupt, ſo weiſt auch der Gedanke der rechten Mitte eine äſthetiſche Färbung auf. Der Sinn für das Maßvolle, für richtige und ſchöne Verhältniſſe kommt zur Geltung. Gutes und Schönes, Ethiſches und Äſthetiſches, ſind auch an dieſer Stelle zu einer unauflösbaren Einheit verſchmolzen. Bei Ariſtoteles verſchafft ſich das äſthetiſche Moment auch Geltung, wenn die rechte Mitte von einer mathematiſchen Mitte unterſchieden, als eine Linie beſchrieben wird, die von den Extremen nicht gleich weit abliegt, ſondern ſich irgendwie zwiſchen ihnen hindurchzieht. Nicht einfach um die Mitte handelt es ſich, ſondern um die rechte Mitte, nicht ſo faſt um die Mitte, als um das richtige Verhältnis. Der äſthetiſche Charakter iſt hier kaum zu verkennen.

So tief aber auch die Idee der rechten Mitte in helleniſcher Geiſtesrichtung wurzelt, mit einer bloßen Übernahme einer volkstümlichen Auffaſſung hat ſich Ariſtoteles nicht begnügt. Zunächſt bloß dem gewöhnlichen Bewußtſein geläufig,

[1]) M. Wundt, Geſchichte der griechiſchen Ethik. I. Leipzig 1908. 74. 76 f. 82. 84 f. H. Kalchreuter, Die Μεσότης bei und vor Ariſtoteles. Diſſertation. Tübingen 1911.

wird jene Idee von Aristoteles zu einer wissenschaftlichen Theorie gestaltet. Dies dadurch, daß sie nicht mehr bloß zur Charakteristik einzelner oder bestimmter Verhaltungsweisen dient, sondern zu einem allgemeinen, ethischen Prinzip erhoben wird. Nur in bestimmten Fällen hat man bisher vom Gedanken der rechten Mitte Gebrauch gemacht, nicht aber sollte das allgemeine Wesen der Sittlichkeit erfaßt werden. Allerdings wurde der Gedanke nicht auf bestimmte Gebiete der Sittlichkeit beschränkt, aber ebensowenig auf die Sittlichkeit als Ganzes ausdrücklich ausgedehnt. Man war zwar gewohnt, bald diese, bald jene Äußerung der Sittlichkeit, bald diese, bald jene Tugend als die Beobachtung einer richtigen Mitte zu kennzeichnen, ging aber nicht dazu über, auf solche Weise das Ganze der Sittlichkeit auf eine höchste Idee bringen zu wollen.[1]) So hat Plato speziell die Gerechtigkeit,[2]) Isokrates die Tapferkeit[3]) als ein Vermeiden von Extremen dargestellt. Noch näher lag es, diese Auffassung auf die Mäßigkeit anzuwenden, und Demokrit kommt allem Anscheine nach darauf hinaus, wenn er die Gemütsruhe durch eine mittlere Lebenshaltung bedingt sein läßt, da sowohl ein Übermaß wie ein Mangel die Seele fortwährend von einer Aufregung in die andere versetze.[4]) Deutlich gibt er zu erkennen, daß er speziell an ein Maßhalten in den Genüssen, also nur an ein begrenztes Lebensgebiet denkt. Und so muß die rechte Mitte immer wieder dazu dienen, bald diese, bald jene Tugend zu kennzeichnen; zu einer eigentlichen oder ausdrücklichen Verallgemeinerung aber kommt es nicht. Diesen Schritt tut erst Aristoteles, mit dem Versuch, die ganze Mannigfaltigkeit des sittlichen Lebens auf ein höchstes Prinzip zurückzuführen. Die Idee der rechten Mitte wird zur Lösung eines allgemeinen ethischen Problems, einer Frage der ethischen Prinzipienlehre benützt. Die Frage nach einer höchsten, sittlichen Norm soll auf solche Weise zum Austrag gebracht, das sittlich Gute in seinem einheitlichen Wesen erfaßt werden. Dabei unterläßt Aristo-

[1]) Kalchreuter, 51 f. — [2]) Rep. II 359 a b. — [3]) Ep. 2, 3—4. — [4]) Fr. 191. 233 Diels.

teles nicht, sich über die Berechtigung einer solchen Auslegung der Sittlichkeit ausdrücklich Rechenschaft zu geben. Ist wirklich der Gedanke der rechten Mitte dazu geeignet, das allgemeine Wesen der Sittlichkeit zum Ausdruck zu bringen? Kann er tatsächlich auf alle Gebiete des sittlichen Lebens Anwendung finden? Trifft es wirklich zu, daß das Gute ausnahmslos in einer richtigen Mitte, das Böse ausnahmslos in einem Übermaß oder in einem Mangel, in einem Zuviel oder in einem Zuwenig besteht? Oder gibt es Handlungen, die an sich schon verwerflich sind, nicht erst infolge eines zu hohen oder zu geringen Maßes, wie Ehebruch, Diebstahl, Mord, Schadenfreude, Schamlosigkeit, Neid? Verhaltungsweisen solcher Art sind doch jederzeit und schlechthin unerlaubt, und kein Maßhalten ist im Stande, ihnen den Charakter des Erlaubten oder Guten zu verleihen. Dennoch bleibt Aristoteles bei seiner Begriffsbestimmung. Daß jene Handlungen unter allen Umständen als böse gelten, hat seinen Grund, so scheint er sagen zu wollen, darin, daß sie in sich selbst ein Übermaß oder einen Mangel darstellen. Aristoteles hält also daran fest, daß das Böse stets ein Übermaß oder einen Mangel, das Gute stets die Einhaltung einer richtigen Mitte bedeutet,[1]) ist somit der Überzeugung, eine allgemein anwendbare Formel gefunden zu haben. Die Idee der rechten Mitte soll wirklich zu einer ethischen Theorie geprägt werden.

Doch liegt der Ausgangspunkt dieser Theorie nicht gerade ausschließlich im gewöhnlichen Bewußtsein, sondern immerhin auch in der Wissenschaft. Plato ist es, der bereits eine ähnliche Auffassung des sittlich Guten entwickelt hatte, und zwar mit seiner Lehre vom *μέτρον*. Wie den Pythagoreern gilt auch ihm das Maß als das Prinzip alles Seins und alles Lebens.[2]) Das Maß ist es, das aus dem Unbestimmten (*ἄπειρον*) Dinge mit bestimmten Umrissen und Gestalten bildet,[3]) alles Gute und Schöne, Gesetz und Ordnung[4])

---

[1]) II 6, 1107 a 8 ff. —) G. Schneider, Das Prinzip des Maßes in der platonischen Philosophie. Gera 1878. [3]) Phil. 26 d. — [4]) Phil. 25 b c.

Harmonie und Freude[1]) hervorbringt. Auch die Tugend iſt durch das Maß bedingt; und das iſt, wie Plato ausdrücklich bemerkt, auch der Grund, warum das Gute mit dem Schönen zuſammenfällt. Wo das Maß die Urſache iſt, geben ſchöne oder harmoniſche Verhältniſſe den Ausſchlag.[2]) Das Gute iſt das Schöne, Ebenmäßige und Wahre zugleich.[3]) Auch nach Plato geht daher das Gute auf ein Maßhalten zurück.[4]) Des Näheren beſteht dieſes Maßhalten darin, daß jeder Seelenteil jene Grenze beobachtet, die auch den beiden anderen Teilen die entſprechende Bewegungsfreiheit ſichert, eine Auffaſſung, die der Tugend abermals den Charakter eines harmoniſchen Verhältniſſes mitteilt.[5])

Daß ſich hier der ariſtoteliſchen Lehre von der rechten Mitte ein brauchbarer Anknüpfungspunkt darbot, liegt auf der Hand. Der Wortlaut der ariſtoteliſchen Lehre bekundet denn auch, daß tatſächlich eine gewiſſe Verſchmelzung mit dem platoniſchen Gedanken ſtattgefunden hat, ſofern für μέσον und μεσότης auch die Ausdrücke μέτριον,[6]) μετριότης[7]) und σύμμετρον[8]) gebraucht werden. Auf den nämlichen Urſprung weiſen das ἴσον[9]) und die ἰσότης[10]) hin. Aber nicht alle Züge des platoniſchen μέτρον gehen auf die ariſtoteliſche Idee der rechten Mitte über; die platoniſch-pythagoreiſche Denkweiſe mit ihrem äſthetiſch-mathematiſchen Charakter wird von Ariſtoteles dieſes Mal ebenſowenig unverändert übernommen, wie in der Lehre vom Lebenszweck. In beiden Fällen hält Ariſtoteles zwar das äſthetiſche, aber nicht auch das mathematiſche Element feſt; Mit mathematiſchen Vorſtellungen will der Begriff der rechten Mitte nichts zu tun haben. Und jetzt iſt es wohl nicht mehr zweifelhaft, daß ſich das entſchiedene Streben, von der rechten Mitte mathematiſche Vorſtellungen fernzuhalten, gegen eine pythagoreiſierende Denkrichtung wendet. Zugleich läßt dieſe Polemik

[1]) 31 d. — [2]) 64 e. — [3]) 65 a. Tim. 87 c. — [4]) Rep. III 390 e. 396 c d. IV 420 d. 421 c. 423 e. 432 c. — [5]) Rep. IV 441 e. — [6]) Pol. IV 11, 1295 b 4. Top. IV 3, 123 b 29. Phys. VIII 7, 261 b 19. Rhet. II 14, 1390 b 19. — [7]) Pol. V 9, 1309 b 27. 11, 1315 b 2. — [8]) E. N. II 2, 1104 a 18. — [9]) II 5, 1106 a 28 ff. V 6, 1131 a 10 ff. 7, 1132 a 17. — [10]) Mor. Magn. I 34, 1193 b 24. Vgl. Gorg. 508 a.

darauf ſchließen, daß doch Ariſtoteles nicht der Erſte geweſen iſt, der den Gedanken der rechten Mitte in die ethiſche Erörterung eingeführt hat, und daß auch das pythagoreiſche μέτρον vorher ſchon einer ſolchen Auffaſſung der Sittlichkeit als Anknüpfungspunkt gedient hatte. Das nämliche geht daraus hervor, daß auch ſchon Iſokrates den Ausdruck μετριότης gebraucht, und zwar mit der Bemerkung, daß die rechten Mittelwege dem Zuwenig näher liegen, als dem Zuviel,[1]) eine Bemerkung, die erkennen läßt, daß auch des Ariſtoteles Ausführungen über die Ungleichheit der Abſtände von den beiden Extremen nicht ohne polemiſchen Charakter ſind. Während nach Iſokrates die rechte Mitte dem Mangel näher liegt als dem Übermaß, das Böſe alſo mehr in einem Übermaß als in einem Mangel beſteht, iſt nach Ariſtoteles die rechte Mitte grundſätzlich vom Mangel ebenſoweit entfernt, als vom Übermaß. Sie liegt zwar regelmäßig dem einen Extrem näher als dem andern, aber keineswegs liegt ſie immer dem Mangel näher als dem Übermaß; vielmehr nähert ſie ſich bald dem Mangel, bald dem Übermaß.[2]) So liegt die Tapferkeit der Verwegenheit näher als der Feigheit,[3]) die Freigebigkeit der Verſchwendung näher als dem Geiz,[4]) während die Mäßigkeit mit dem negativen Extrem oder einer Art Gefühlloſigkeit mehr Verwandtſchaft hat als mit der Ausgelaſſenheit.[5]) Während Iſokrates eine Auffaſſung hegt, die ſich von dem bloßen μηδὲν ἄγαν, d. h. von dem einſeitig orientierten Maßhalten wenig entfernt, führt Ariſtoteles den Gedanken der rechten Mitte ſtrenger durch. Die rechte Mitte liegt grundſätzlich dem einen Extrem ebenſo ferne wie dem andern, iſt ein Maßhalten nach der einen wie nach der andern Seite. Auch unter dieſem Geſichtspunkte bekundet ſomit Ariſtoteles ein gewiſſes Streben, mit der Idee der rechten Mitte vollen Ernſt zu machen; das Gute iſt in einem ſtrengeren Sinne als bei Iſokrates etwas Mittleres.

[1]) *Κράτιστον μὲν τῆς ἀκμῆς τῶν καιρῶν τυγχάνειν, ἐπειδὴ δὲ δυσκαταμαθήτως ἔχουσιν, ἐλλείπειν αἱροῦ καὶ μὴ πλεονάζειν· αἱ γὰρ μετριότητες μᾶλλον ἐν ταῖς ἐνδείαις ἢ ταῖς ὑπερβολαῖς ἔνεισιν.* 2, 33. — [2]) II 8, 1108 b 30. 35. — [3]) S. unten. — [4]) S. unten. — [5]) S. unten.

So tief nun auch die Neigung, im ſittlichen Leben die Einhaltung einer richtigen Mitte zu ſehen, im griechiſchen Volksbewußtſein wurzelt, und ſo unverkennbar Ariſtoteles bemüht iſt, auf ſolche Weiſe ein ethiſches Prinzip, eine höchſte ſittliche Norm zu gewinnen, ſo läßt ſich doch ſchwerlich behaupten, daß dieſer Geſichtspunkt das tiefere Weſen der Sittlichkeit erſchließt. Führt doch der Gedanke der rechten Mitte kaum über das *Maßvolle*, das *Richtige* oder die *rechte Ordnung* hinaus. Und obſchon dadurch dem Vernunftgebot ein *Inhalt* gegeben werden ſoll, ſo ſtreift das Gebot der rechten Mitte den formalen Charakter durchaus nicht vollſtändig ab,[1]) ein Mangel, der übrigens dem Stagiriten keineswegs entgangen iſt[2]) und der nicht etwa dem Ganzen der ariſtoteliſchen Ethik zur Laſt gelegt werden darf, da die Lehre von der rechten Mitte nicht den einzigen Verſuch darſtellt, das ſittlich Gute auf eine höchſte Idee zurückzuführen. Hat doch Ariſtoteles die Sittlichkeit vor allem mit der oberſten Lebensaufgabe in Verbindung gebracht und damit ein Prinzip eingeführt, das jeden Formalismus vermeidet. Auf dieſen teleologiſchen Geſichtspunkt greift aber jetzt Ariſtoteles nicht zurück, gibt vielmehr der oberſten ſittlichen Norm eine Faſſung, die ſich zwar in engſter Fühlung mit dem griechiſchen Volksbewußtſein hält, einen tieferen Zuſammenhang aber nicht berührt. An die Beziehung zu einer höchſten Lebensaufgabe und zum tiefſten Weſen der menſchlichen Perſönlichkeit ſcheint nicht mehr gedacht zu werden; das Gute erſchöpft ſich in der Einhaltung der rechten Mittellinie oder des richtigen Lebensweges. Eine gewiſſe Verwandtſchaft mit dem Formalismus *Kants* läßt ſich nicht überſehen; da wie dort kommt das Gute auf das Richtige oder Ordnungsmäßige hinaus. Aber auch der Unterſchied zwiſchen beiden Denkern ſpringt in die Augen. So ſcharf wie bei Kant treten doch bei Ariſtoteles Ordnung und Leben nicht auseinander. Denkt Kant an die *bloße* Ordnung, an die Ordnung ohne den Lebensinhalt, ſo hat Ariſtoteles das geordnete *Leben* im Auge. Iſt der Kantiſche Forma-

[1]) Vgl. *Kalchreuter*, 2. — [2]) VI 1, 1138 b 29.

lismus vom abstrakten Pflicht- oder Gesetzesgedanken beherrscht, so der aristotelische vom Tugendbegriff.

Mag aber auch die Lehre, daß sich das Gute mit der rechten Mitte deckt, einen gewissen Formalismus nicht überwinden, so sinkt sie doch keineswegs, wie man wohl gemeint hat, zu einer nichtssagenden Tautologie herab. Bedeutet sie auch keine eigentliche Ergründung, so doch einen Beitrag zu einer allseitigen Charakteristik und einem besseren Verständnis des sittlich Guten. Auch mit diesem Lehrpunkte gewinnt Aristoteles dem Gegenstande beachtenswerte Seiten ab. Und jedenfalls ist diese Auffassung der Sittlichkeit für die Geistesrichtung des griechischen Philosophen charakteristisch. Wer die geschichtliche Atmosphäre gegenwärtig hat, aus der die aristotelische Theorie hervorgegangen ist, wird deshalb nicht mit Kant auf den Gedanken verfallen, als werde dadurch der wesentliche und qualitative Unterschied zwischen Tugend und Laster in Frage gestellt.[1]) Eine solche Tendenz liegt der Theorie keineswegs zugrunde, wohl aber die griechische Neigung, alles Gute und Schöne auf ein Maßhalten und richtige Verhältnisse zurückzuführen. Nach Th. Gomperz hat die Lehre von der rechten Mitte ihren wertvollen Kern in dem Umstand, daß sie eine „Bejahung der gesamten Menschennatur“ darstellt, keinen Bestandteil derselben vollständig verwirft und für böse erklärt; und gerade auch unter diesem Gesichtspunkte zeige die aristotelische Ethik ein echt hellenisches Antlitz.[2]) In der Tat, eine unverkümmerte Lebensbejahung gelangt zum Ausdruck, eine Stellung zum Dasein, wie sie sich allgemein in der so gemäßigten und ausgleichenden, aller Übertreibung abholden Denkweise des Aristoteles ausprägt. Plato ist zur Wirklichkeit keineswegs in ein so positives Verhältnis getreten und darum auch nicht zu so maßvollen sittlichen Vorschriften gelangt. Gegenüber Gefühlen und Affekten nimmt er eine vorwiegend ablehnende Haltung ein, erblickt in ihnen Regungen, die dem sittlichen Ideal Eintrag tun, während Aristoteles

[1]) Metaphysik der Sitten. Akademieausgabe. 404. 432. — [2]) Griechische Denker, III 196.

kein Bedenken trägt, auch hier das Gute nicht in einen Gegenſatʒ zur Natur, ſondern in die rechte Mitte oder Mäßigung zu verlegen.[1]) Hat ſich Plato mit ſeinem Idealismus der Möglichkeit beraubt, dieſem Gedanken eine allgemeinere Geltung zu ſichern, ſo erhebt Ariſtoteles die rechte Mitte nicht bloß im menſchlichen Handeln, ſondern allenthalben in Leben und Natur zur maßgebenden Norm, macht daraus nicht bloß eine Lebensnorm, ſondern geradezu ein allgemeines Seinsgeſetʒ.[2]) Wie bei Plato das Maß, ſo erweitert ſich bei Ariſtoteles die rechte Mitte zu einem metaphyſiſchen Prinzip. Und ſo bezeichnet doch auch die Theorie von der rechten Mitte, obwohl ſie zunächſt nur an **ſittliche** Anſchauungen anknüpft, einen Punkt, wo die Ethik des Ariſtoteles mit deſſen Metaphyſik in Berührung kommt.

Zuletʒt will Ariſtoteles dennoch auf jenen Geſichtspunkt zurückgreifen, unter dem er das Weſen der Tugend zunächſt gekennzeichnet hat, nämlich auf den oberſten Lebenszweck. Im Bedürfnis nach einer geſchloſſenen Gedankenwelt ſcheint er nunmehr dieſe Auffaſſung der Tugend mit der Idee der rechten Mitte zu einem einheitlichen Begriffe vereinigen zu wollen. Nicht anders kann es verſtanden werden, wenn es zum Schluſſe heißt, daß die Tugend ihrem Weſen und Begriffe nach etwas **Mittleres** iſt, ein **Höhepunkt** aber, ſofern ſie den Charakter des höchſten Gutes hat.[3]) Unverkennbar ſoll hier betont werden, daß jene beiden Abmachungen nur verſchiedene Seiten der nämlichen Sache betreffen und deshalb einen einheitlichen Begriff der Tugend nicht ausſchließen. Bewegt ſich das ſittliche Leben einerſeits auf einem mittleren Wege, ſo führt andererſeits dieſer Weg auf die Höhe oder den Zielpunkt des Lebens. Wird einmal das Merkmal der Norm oder Ordnung hervorgekehrt, ſo das andere Mal der Zweck und die Vollkommenheit. So wenig aber auch der *ὀρθὸς λόγος* oder die rechte Mitte mit dem Zweckgedanken zu tun hat, eine andere Faſſung des ſittlichen Bewußtſeins geht gerade von dieſem Geſichtspunkt aus, nämlich

[1]) II 5, 1106 b 18. S. die ſpezielle Tugendlehre. — [2]) **Kalchreuter**, 9. Vgl. Hans **Meyer**, a. a. O. 88. — [3]) II 6, 1107 a 6.

d) Die φρόνησις.

Gleich der Lehre vom ὀρθὸς λόγος bedeutet auch die von der φρόνησις einen Versuch, das sittliche Bewußtsein zu bestimmen. Gegenstand der Untersuchung ist abermals die Tugend in ihrer Beziehung zur Vernunft. Wieder soll jene Vernunfttätigkeit gekennzeichnet werden, die dem sittlichen Handeln zugrunde liegt. Nur nimmt diese Vernunfttätigkeit in der Gestalt der φρόνησις einen anderen Charakter an als in der Gestalt des ὀρθὸς λόγος. Die Vernunft tritt jetzt von einer anderen Seite her an ihren Gegenstand heran. Nicht so fast eine höchste Norm, sondern ein höchstes Ziel wird ins Auge gefaßt; nicht so fast einer höchsten sittlichen Norm soll jetzt das Leben durch die Vernunft unterworfen, sondern auf ein letztes Ziel soll es hingelenkt werden. In einem weiteren Sinne genommen bezeichnet die φρόνησις jede Denktätigkeit, die sich den Zwecken des praktischen Lebens dienstbar macht.[1]) In ihrem engeren Sinne jedoch bezieht sie sich auf den sittlichen oder höchsten Lebenszweck. Nach wie vor erkennt Aristoteles im sittlichen Leben die Erfüllung eines letzten Zweckes; und das ist der Gesichtspunkt, unter dem die φρόνησις an das sittliche Leben herantritt. Das Handeln auf das letzte Ziel hinzuordnen, ist jetzt die Aufgabe der denkenden Vernunft.[2]) Leitendes Prinzip ist die Vernunft in dem einen wie in dem andern Falle, als ὀρθὸς λόγος wie als φρόνησις; im übrigen aber ist ihre Tätigkeit nicht in beiden Fällen von der nämlichen Beschaffenheit. Entfaltet der ὀρθὸς λόγος eine normierende oder regelnde, so die φρόνησις eine überlegende oder beratschlagende Tätigkeit. Soll dort das menschliche Handeln mit einer obersten Norm in Übereinstimmung gebracht werden, so gilt es hier, die Wege zu erkennen, die zum letzten Ziele führen. Die Vernunft überlegt jetzt, was sich der Wohlfahrt des Menschen zuträglich erweist, und dies nicht bloß zugunsten von Teilgütern, wie der Gesundheit oder der körperlichen Kraft, sondern zugunsten der menschlichen Wohlfahrt im

[1]) VI 5, 1140 a 29. — [2]) 7, 1141 b 13. 10, 1142 b 31. 13, 1144 a 6.

höchſten und abſoluten Sinne. Das uneingeſchränkte Wohlergehen oder die Glückſeligkeit iſt das Ziel, dem die φρόνησις das menſchliche Handeln dienſtbar machen will.[1]) Das ſittliche Verhalten iſt jetzt Gegenſtand des Vernunftgebotes nicht, weil es dem Gedanken der richtigen Mitte entſpricht, ſondern weil es beglückt und beſeligt. Das Gute erſcheint nicht mehr als das Richtige und Ordnungsmäßige, ſondern als das Beglückende und Beſeligende.

Zwei verſchiedene Betrachtungsweiſen alſo treten einander gegenüber. Nur eine dieſer beiden Betrachtungsweiſen kennzeichnet ſich als eine rein ethiſche, nämlich jene, die das ſittliche Leben einer höchſten, unbedingt maßgebenden Norm unterwirft, während die andere eine eudämoniſtiſche Färbung beſitzt. Nur erſtere ſcheint darum ausſchließlich und direkt der Tugendlehre anzugehören, während letztere zugleich auf die Glückſeligkeitslehre hinweiſt. Iſt dort lediglich beabſichtigt, den Tugendbegriff zu analyſieren, ſo greift Ariſtoteles mit der φρόνησις auch auf den Gedanken der Glückſeligkeit oder des höchſten Gutes zurück. Wird dort die Tugend in ſich ſelbſt ins Auge gefaßt, ſo tritt jetzt der Zuſammenhang mit der Glückſeligkeit wieder hervor. Das eudämoniſtiſche Gepräge zeigt ſich an der φρόνησις auch inſofern, als ſie, wie bemerkt, einen allgemeineren Begriff einſchließt, in dieſem Sinne alle Denktätigkeit umfaßt, die ſich auf das Verhältnis zwiſchen Zweck und Mittel bezieht. Die φρόνησις erſtreckt ſich in dieſer weiteren Bedeutung auf alles, was dem Leben frommt und zuträglich iſt. Sie bedeutet nichts anderes als jede Art der Fürſorgetätigkeit (φροντίζειν) und iſt als ſolche auch den Tieren eigen.[2]) Im Unterſchiede vom Tiere nimmt der Menſch bei ſolcher Fürſorgetätigkeit die überlegende Vernunft zu Hilfe, ſo daß inſofern die φρόνησις geradezu als die Fähigkeit der richtigen Überlegung erſcheint, ſpeziell jener Überlegung, die im Dienſte praktiſcher Lebensintereſſen angeſtellt wird.[3]) Sie iſt die vernunftgemäße Überlegung und Erkenntnis alles deſſen, was

[1]) VI 5, 1140 a 25. 7, 1141 b 12. — [2]) VI 5, 1140 b 4. 20. 6, 1141 a 25. Magn. Mor. I 35, 1197 a 14. — [3]) 7, 1141 b 9.

dem Menschen nützlich oder zweckdienlich ist, mag es sich um welche Zwecke oder Güter nur immer handeln.[1]) Aber auch die φρόνησις im engeren Sinne weist diesen eudämonistischen Zug auf, da es ja gilt, für das höchste aller Lebensgüter, für die Glückseligkeit zu sorgen.[2]) Gegenstand ist also nicht so fast die Tugend, als die Glückseligkeit. Dennoch nimmt der Begriff zugleich einen streng sittlichen Inhalt an. Die φρόνησις macht doch die vernünftige Überlegung auch rein sittlichen Zwecken dienstbar; der sittliche Zweck wird zum unterscheidenden Merkmal der φρόνησις im engeren Sinne. Ja, nicht bloß ein sittlicher Zweck oder Gegenstand ist für die φρόνησις charakteristisch; auch eine entsprechende Gesinnung wird dazu gefordert. Das Vermögen, zu irgend einem Zweck die tauglichen Mittel ausfindig zu machen, bildet den Gattungsbegriff, auf den die φρόνησις zurückgeht. Jenes allgemeinere Vermögen wird aber nur dadurch zur φρόνησις, daß sich mit ihm der Wille verbindet, die vernünftige Überlegung in den Dienst sittlicher Zwecke zu stellen. Niemand kann deshalb im Besitz der φρόνησις sein, ohne von guten Absichten erfüllt zu sein.[3]) Die φρόνησις schließt den Willen ein, von der vernünftigen Einsicht einen guten Gebrauch zu machen. Nicht zu irgendwelchen Zwecken sollen die Mittel gefunden werden, sonden zu guten Zwecken. Und so gestaltet sich die φρόνησις zur Anleitung zu einem sittlich guten Verhalten. Auch die φρόνησις bedeutet deshalb jene Vernunfttätigkeit, die dem Menschen den Weg des Guten zeigt,[4]) und kommt so in unmittelbare Nähe des ὀρθὸς λόγος. Ja, beide werden einander nunmehr ausdrücklich gleichgestellt.[5]) So deutlich ὀρθός λόγος und φρόνησις auf der einen Seite auseinanderfallen, andererseits werden sie dennoch miteinander identifiziert. Auch die φρόνησις nimmt den Charakter des sittlichen Bewußtseins an.

Die Verschiedenheit der Bedeutungen der φρόνησις wirft nun unmittelbar ein Licht auf die geschichtliche Stellung des Begriffs. Der Übergang von der eudämonistischen zur rein

[1]) Vgl. Rhet. III 16, 1417 a 26. — [2]) VI 7, 1141 b 12. — [3]) 13, 1144 a 22 ff. — [4]) 1144 b 22 ff. — [5]) 1144 b 27.

ethischen Bedeutung bezeichnet bereits den geschichtlichen Prozeß, aus dem der aristotelische Begriff hervorgegangen ist. Eine eudämonistische Ethik erweist sich als Ausgangspunkt dieses Prozesses, nämlich die Ethik des Sokrates. Hier, bei Sokrates, tritt die φρόνησις zum erstenmal als Bestandteil eines ethischen Systems auf. Schon bei Sokrates bezeichnet sie jene Vernunfterkenntnisse, die zur Leitung des sittlichen Handelns bestimmt sind. Hier schon besitzt sie insofern den Charakter des sittlichen Bewußtseins, jedoch mit jener besonderen Färbung, die dem sokratischen Eudämonismus entspricht. Die Entschiedenheit, mit der Sokrates das sittliche Handeln einem höheren Zwecke unterordnet, gelangt auch im Begiff der φρόνησις zum Ausdruck; auch die φρόνησις betrachtet bei Sokrates das Gute als das Nützliche oder Zweckdienliche. Weil φρόνησις und Tugend für Sokrates ein und dasselbe sind, kommt auch das Merkmal des Nützlichen beiden im gleichen Maße zu; weil die φρόνησις zu einem beseligenden Handeln anleitet, ist sie gleich der Tugend das schlechthin Nützliche.[1]) Die φρόνησις ist die Quelle, in einem gewissen Sinne der Inbegriff aller Güter. Verdankt doch der Mensch alles, was für ihn von Wert ist, der richtigen Einsicht. Gesundheit, Kraft, Schönheit und Reichtum sind etwas Nützliches, aber nur unter der Voraussetzung, daß der Mensch von ihnen einen richtigen Gebrauch zu machen versteht; sonst gereichen sie zum Nachteil. Nur die richtige Einsicht macht jene Güter zu wirklichen Gütern. Ganz ähnlich verhält es sich mit seelischen Gütern, wie mit der Gerechtigkeit, Tapferkeit, usw. Ist die Tapferkeit nicht mit Einsicht gepaart, sondern bloß eine Art Kühnheit, so stiftet sie Schaden an; erst durch die Vernunft wird sie etwas Nützliches. Das nämliche gilt von anderen Tugenden. Und so führen alle Bemühungen und Anstrengungen nur unter der Herrschaft der Vernunft zur Seligkeit, unter der Herrschaft der Unvernunft aber zum Gegenteil. Nur weil die Tugend Einsicht ist, bedeutet sie ein unbedingt nützliches Besitztum der Seele.[2])

[1]) Men. 89 a. Prot. 352 c. Diog. Laert. II 91. — [2]) Men. 88 a–e. Vgl. Hans Meyer, a. a. O. 50.

So drückt bei Sokrates der Eudämonismus ſein Gepräge der φρόνησις auf das Beſtimmteſte auf. Ihrer urſprünglichen Bedeutung nach iſt daher die φρόνησις mit der eudämoniſtiſchen Moral verwachſen. Ariſtoteles aber nimmt den Begriff aus dieſem Zuſammenhang heraus, um ihn ſeiner eigenen Ethik einzugliedern. Die φρόνησις bleibt ſittliches Denken und ſittliches Bewußtſein, aber mit jener Umbildung, die vom ethiſchen Standpunkte des Stagiriten gefordert wird. Das ſittlich Gute iſt nicht das Nützliche, ſondern das Seinſollende, hat nicht eines höheren Zweckes, ſondern ſeiner ſelbſt wegen zu geſchehen; dies iſt jetzt, bei Ariſtoteles, die Ausſage des ſittlichen Bewußtſeins, dieſe Ausſage wird daher auch zum Inhalt der φρόνησις. Die φρόνησις oder das ſittliche Denken hat es jetzt nicht mehr mit dem Nützlichen zu tun, ſondern mit einer Lebenstätigkeit, die als Erfüllung einer höchſten Aufgabe erkannt wird. Aus einer bloß klugen Berechnung wird ein ſittliches Bewußtſein in einem reineren Sinne, ein Bewußtſein der Pflicht oder des Sollens. Nur verschwindet die ſokratiſche φρόνησις nicht vollſtändig; und ſo kommt es, daß eine eudämoniſtiſche und eine rein ethiſche Faſſung des Begriffs einander gegenüberſtehen.

Gleichzeitig macht der Begriff mit dem Eintritt in den ariſtoteliſchen Gedankenkreis auch in einer anderen Hinſicht eine durchgreifende Wandlung durch. Die ſokratiſche Faſſung des Begriffs iſt nicht bloß durch einen Eudämonismus, ſondern auch durch einen Intellektualismus bedingt; und inſofern fällt die ſokratiſche φρόνησις mit der Tugend zuſammen. Im Gegenſatz hierzu haben Plato und Ariſtoteles, wie dargetan wurde, die φρόνησις gegen die ἕξις vertauſcht, d. h. die Tugend nicht für ein Wiſſen, ſondern für eine Verfaſſung und Haltung der Perſönlichkeit erklärt.[1]) Die φρόνησις hat aufgehört, mit der Tugend zuſammenzufallen, und iſt wieder zu einer bloßen Erkenntnis zuſammengeſchrumpft. Ja, von einer Identität mit der Tugend iſt ſie jetzt ſo weit entfernt, daß ſich geradezu die Frage erhebt, ob zur Tugend oder einem tugendhaften Lebenswandel eine Vernunfterkenntnis überhaupt erforderlich

[1]) S. oben 47 f.

ſei. Verbürgt doch, ſo ſcheint es, eine dauernde Willens- und Lebenshaltung (ἕξις) von ſelbſt im einzelnen Falle ein entſprechendes Verhalten. Soweit der Menſch durch einen feſten Charakter geleitet wird, erweiſen ſich lange Überlegungen als überflüſſig. So hat die φρόνησις nicht bloß aufgehört, das einzige oder eigentliche Prinzip der Tugend zu ſein; es fragt ſich, ob ſie überhaupt an der Begründung der Tugend einen Anteil hat, und wenn ja, welches dieſer Anteil iſt. Welche Stellung kommt der Vernunft innerhalb des ſittlichen Lebens zu? [1])

Zur Antwort auf dieſe Frage geht Ariſtoteles davon aus, daß die Willenshaltung, die das Weſen der Tugend ausmacht, auf verſchiedenen Vorausſetzungen beruht.[2]) Den Anfang macht die Natur, ſofern der Wille zum Guten, wie Ariſtoteles annimmt, dem Menſchen bis zu einem gewiſſen Grade angeboren iſt. Wenigſtens die Keime zu einem tugendhaften Leben bringt der Menſch von Natur aus mit ſich; der Sinn für Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Tapferkeit uſw. iſt ihm angeboren. Aber nur eine gewiſſe Anlage zur Tugend iſt damit gegeben; eine eigentliche oder vollendete Tugend gibt es von Natur aus nicht. So lange die natürliche Neigung zum Guten, wie ſie ſchon an Kindern und Tieren zu Tage tritt, ſich ſelbſt überlaſſen bleibt, noch keiner Leitung der Vernunft unterſteht, kann ſie dem Menſchen ſogar zum Verhängnis werden, wie auch ein ſtarker Körper, dem kein Augenlicht leuchtet, den größten Gefahren ausgeſetzt iſt. Erſt wenn die Vernunft hinzutritt, wird jene Anlage, die an ſich bloß Ähnlichkeit mit der Tugend hat, zu einer wirklichen Tugend. Jene Vernunfttätigkeit aber, die aus der bloßen Anlage zum Guten eine wirkliche Tugend macht, iſt die φρόνησις.[3]) Des näheren kennzeichnet ſich darnach dieſe Vernunfttätigkeit als eine leitende oder normierende, ſo daß die φρόνησις jetzt in der Tat mit dem ὀρθὸς λόγος zuſammenfallen will. Der Wille zum Guten iſt von Natur aus vorhanden, geht alſo der Vernunfttätigkeit voraus. Allein dieſer angeborene Wille zum Guten hat noch nicht die not-

[1]) VI 13, 1143 b 17. 20 ff. — [2]) 1144 b ff. — [3]) 1144 b 17.

wendige Beſtimmtheit, um in den beſonderen Fällen das Richtige zu treffen. Der Vernunft oder φρόνησις fällt deshalb die Aufgabe zu, dem an ſich unbeſtimmten, bezw. unvollkommen beſtimmten Willen zur entſprechenden Beſtimmtheit zu verhelfen. Die weitere Darſtellung aber gibt der Vernunfttätigkeit noch einen anderen Charakter. Den Umſtand, daß zur Tugend vor allem eine vernünftige Einſicht oder Leitung gehört, hat Sokrates, ſo fährt Ariſtoteles fort, in der Weiſe überſpannt, daß er Tugend und vernünftige Einſicht in eins zuſammenlegt. Dem gegenüber folgt der Stagirite, wie ſchon bekannt, denjenigen, die in der vernünftigen Einſicht bloß die Vorausſetzung des tugendhaften Lebens erblicken und deshalb die Tugend als eine der richtigen Einſicht entſprechende Lebenshaltung beſtimmen.[1]) Aber auch dieſe Begriffsbeſtimmung genügt unſerm Philoſophen noch nicht; das Verhältnis zwiſchen Tugend und Vernunft ſoll noch ſchärfer gefaßt werden. Es iſt nicht genug, in der Tugend eine Lebenshaltung zu erkennen, die ſich irgendwie mit den Vorſchriften der Vernunft in Übereinſtimmung[2]) befindet; vielmehr iſt gefordert, daß dieſe Übereinſtimmung eine bewußte oder beabſichtigte iſt.[3]) Die Leiſtung der Vernunft beſteht alſo unter dieſem Geſichtspunkte darin, die angeborene Neigung zum Guten zu einer bewußten zu machen. Die angeborene Neigung als ſolche hat nur den Charakter einer phyſiſchen Willensrichtung und iſt deshalb an ſich ohne ſittlichen Wert. Eine tugendhafte Geſinnung entſteht aus dieſer Neigung erſt, wenn ihr der Menſch mit Bewußtſein, d. h. mit Wiſſen und Willen folgt. Die Ausführung des Guten iſt nicht immer ein Zeichen einer tugendhaften Geſinnung; erſt dann handelt der Menſch tugendhaft, wenn er das Gute mit Wiſſen und Willen tut.

Zwei verſchiedene Funktionen heben ſich demnach an der φρόνησις deutlich gegeneinander ab. Einerſeits findet das

[1]) 1144 b 20. 23. 24. — [2]) κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, κατὰ τὴν φρόνησιν. — [3]) μετὰ τοῦ ὀρθοῦ λόγου. 1144 b 27. Vgl. Phaed. 69 b. Rep. IX 591 b. Hans Meyer (a. a. O. 77) verſteht die ariſtoteliſche Redewendung offenbar falſch, wenn er darin den Gegenſatz zum Wiſſen eines andern und hiemit zu einer Art Heteronomie ausgedrückt findet.

ſittliche Handeln in der denkenden Vernunft ſeine Norm, andererſeits erhält es das Merkmal des Bewußten. In der einen wie in der anderen Geſtalt hat die φρόνησις aufgehört, mit der Tugend identiſch zu ſein; in beiden Fällen iſt ſie vielmehr auf eine bloße Erkenntnistätigkeit zurückgeführt. Vollſtändig aber iſt gleichwohl die ſokratiſche Faſſung des Begriffes auch dieſes Mal nicht verſchwunden. Iſt doch gleich der Tugend auch die φρόνησις ein zuſammengeſetztes Gebilde, ſofern nämlich, wie dargelegt wurde, das allgemeine Vermögen, zu einem Zweck die paſſenden Mittel zu finden, dadurch zur φρόνησις wird, daß ſich mit ihm der ſittliche Wille verbindet. Die φρόνησις ſchließt den Willen in ſich, das vernünftige Denken ſittlichen Zwecken dienſtbar zu machen. Ariſtoteles lehrt darum geradezu, daß die φρόνησις nicht ohne die Tugend beſteht.[1]) Wie die Tugend nicht ohne die φρόνησις zu Stande kommt, ſo die φρόνησις nicht ohne die Tugend.[2]) Es iſt klar, daß jetzt die φρόνησις abermals eine andere Bedeutung angenommen hat, nicht mehr bloß eine Erkenntnis oder Vernunfttätigkeit darſtellt, ſondern auch eine Willenshaltung umfaßt. Zur φρόνησις gehört nicht bloß, daß der Menſch ſittlich denkt und urteilt, ſondern auch daß er die entſprechende Geſinnung hat, Willens iſt, dem ſittlichen Bewußtſein entſprechend zu handeln. Die φρόνησις iſt alſo jetzt nicht mehr bloß ſittliches Bewußtſein, ſondern auch ſittliche Geſinnung, fällt ſonach im Weſen doch wieder mit der Tugend zuſammen. Die ſokratiſche Faſſung des Begriffes will ſich dennoch behaupten. Wird die φρόνησις einerſeits zu einem bloßen Bewußtſein verdünnt und in dieſer Geſtalt dem ſittlichen Willen ausdrücklich gegenübergeſtellt, ſo ſchwillt ſie andererſeits doch wieder zu einer ſittlichen oder tugendhaften Geſinnung an. Jedoch darf nicht überſehen werden, daß ſich die ariſtoteliſche φρόνησις auch in dieſer Geſtalt noch von der ſokratiſchen unterſcheidet. Mögen beide materiell identiſch ſein, formell ſind ſie es nicht. Wenn Sokrates in der φρόνησις Wiſſen und Tugend in eins zuſammenlegt, ſo tut er dies, weil ihm der Unterſchied der

[1]) VI 13, 1144 a 29. — [2]) 1144 b 31.

beiden Begriffe entgeht. Ariſtoteles dagegen nimmt die Zuſammenlegung vor, obſchon er ſich der Verſchiedenheit der Begriffe bewußt iſt. Bei Sokrates hat die Zuſammenlegung der beiden Begriffe den Charakter einer Identifizierung, bei Ariſtoteles den einer Verbindung von Inhalten, die einerſeits von einander verſchieden ſind, andererſeits zuſammengehören. Wenn bei Ariſtoteles die φρόνησις von einem bloßen Bewußtſein zu einer ſittlichen Geſinnung und damit zur Tugend anſchwillt, ſo beruht dies keineswegs auf einer Verwechſlung von Wiſſen und Tugend. Während Sokrates glaubt, mit dem Wiſſen auch ſchon die Tugend zu beſitzen, iſt ſich Ariſtoteles klar, daß die φρόνησις als Tugend verſchiedene Elemente einſchließt, neben einem bloßen Erkennen eine Geſinnung oder Willenshaltung. Während Sokrates Wiſſen und Tugend identifiziert, hält Ariſtoteles beide auch im Begriff der φρόνησις ausdrücklich auseinander. Betrachtet Sokrates die φρόνησις als einen *einfachen* Begriffsinhalt, in der Anſchauung, daß die Tugend durch die denkende Vernunft von ſelbſt hervorgebracht wird, ſo erkennt Ariſtoteles darin etwas Zuſammengeſetztes, nämlich das Produkt einer Mehrheit von Seelenkräften. So geht die φρόνησις zwar auch in der Bedeutung der Tugend oder ſittlichen Geſinnung auf Ariſtoteles über, aber nicht mehr mit dem ſokratiſchen Intellektualismus. – Unverkennbar iſt auch, daß die φρόνησις in dieſer mehr ſokratiſchen Bedeutung dem Begriff des *Gewiſſens* mindeſtens nahekommt; denn die Erkenntnis des Guten und der Wille, danach zu handeln, dieſe beiden Momente ergeben die wichtigſten Beſtandteile des Gewiſſens.

Obſchon nun, wie gezeigt wurde, die ſokratiſche Zuſammenlegung der φρόνησις mit der Tugend nicht vollſtändig verſchwunden iſt, ihrer *vorherrſchenden* Bedeutung nach iſt die ariſtoteliſche φρόνησις doch bloß eine Erkenntnisfunktion. So verlangt es vor allem der allgemeinere Geſichtspunkt, unter dem dieſes Thema eingeführt wird. Nach den ethiſchen ſollen die intellektuellen oder dianoetiſchen Tugenden, und unter dieſen ganz beſonders die φρόνησις, behandelt

werden.[1]) Als dianoetische Tugend also, als Betätigung und Fertigkeit der Erkenntniskraft, ist die φρόνησις von Anfang an gedacht.[2]) Ganz die gleiche Auffassung gelangt zum Ausdruck, wenn die Erörterung der φρόνησις als eine Fortsetzung der Lehre vom ὀρθὸς λόγος hingestellt wird.[3]) Nicht von der sittlichen Tugend als solcher, sondern vom sittlichen Denken soll gehandelt werden. Wie die Lehre vom ὀρθὸς λόγος, so will auch der Abschnitt von der φρόνησις speziell die Vernunfttätigkeit besprechen, die zu einem tugendhaften Leben gehört. Diese Gestaltung des Begriffs scheint denn auch der geschichtlichen Entwicklung zu entsprechen. Während bei Sokrates φρόνησις und Tugend zusammenfallen, fangen sie bei Plato bereits an, auseinanderzutreten. Die φρόνησις ist die erste der vier Kardinaltugenden[4]) und darum vor allem nicht mehr identisch mit der Gesamtheit der Tugenden oder der Tugend schlechthin. Während sich die Tugend als Ganzes über die ganze Seele ausdehnt, gehört die φρόνησις nur einem einzelnen Teil der Seele an, nämlich der vernünftigen oder denkenden Seele. Auf solche Weise aber geht sie von selbst in eine bloße Denktätigkeit über, erscheint also überhaupt nicht mehr als fertige oder eigentliche Tugend, sondern bloß als eine Voraussetzung dazu. Die Identität zwischen φρόνησις und Tugend ist merklich gelockert.[5]) Immerhin will Plato die φρόνησις mit den übrigen Kardinaltugenden auf die nämliche Stufe stellen und so zu einer wirklichen Tugend stempeln, die φρόνησις einerseits, Tapferkeit, Mäßigkeit und Gerechtigkeit andererseits werden einander keineswegs in der nämlichen Weise gegenübergestellt, wie bei Aristoteles.[6]) Während Plato verschiedene Formen oder Arten der Tugend unterscheiden will, stellt Aristoteles intellektuelle und ethische Vorzüge einander

---

[1]) VI 1, 1138 b 15. 1139 a. — [2]) I 13, 1103 a 6. — [3]) VI 1, 1138 b 20. 34. II 2, 1103 b 32. Vgl. VI 13, 1144 b 23. 27. — [4]) Rep. IV 443 c. Leg. XII 963 c. Plato bezeichnet die erste Kardinaltugend bald als σοφία, bald als φρόνησις. Leg. III 688 b. Rep. IV 441 e 443 e. Vgl. Wildauer, II. 194 [1]). — [5]) Vgl. Wildauer, II. 191. 196. — [6]) Nur in seiner Jugend scheint Aristoteles auch hier zunächst den Standpunkt Platos festgehalten zu haben. A. Dyroff, Über Aristoteles' Entwicklung. Festgabe zum 70. Geburtstag Georg Freiherrn von Hertling gewidmet. Freiburg 1913. 88.

gegenüber. Schwankt die platoniſche φρόνησις zwiſchen einer bloßen Erkenntnis und einer ſittlichen Tugend hin und her, ſo ist die ariſtoteliſche φρόνησις ausdrücklich als bloße Erkenntnis gedacht. Iſt die Trennung intellektueller und ethiſcher Tugenden bei Plato im Gange, ſo iſt ſie bei Ariſtoteles vollzogen. Während bei Sokrates die φρόνησις mit der Tugend zuſammenfällt, bei Plato zwiſchen Erkenntnis und Tugend ſchwankt, wird ſie von Ariſtoteles in aller Form auf eine Denktätigkeit eingeſchränkt.

Dazu kommt, daß ſich Ariſtoteles nicht begnügt, die φρόνησις einfach als eine Denktätigkeit zu bezeichnen, vielmehr dazu übergeht, dieſe Tätigkeit näher zu charakteriſieren. Wie der ὀρθὸς λόγος als eine Denkfunktion von beſonderer Art dargeſtellt wurde, ſo in ähnlicher Weiſe jetzt auch die φρόνησις. Die Erkenntnis, daß das ſittliche Denken ein Denken von beſonderer Beſchaffenheit iſt, ſich von anderen Denkfunktionen unterſcheidet, wird weiter verfolgt. Dies vor allem damit, daß innerhalb der denkenden Vernunft jetzt zwei verſchiedene Gebiete abgegrenzt werden, nämlich eine theoretiſche und eine praktiſche Vernunft.[1]) Hat dort die Wahrheitserkenntnis ihren Sinn und Zweck in ſich ſelbſt, ſo iſt ſie hier dazu beſtimmt, einem praktiſchen Handeln als Richtſchnur zu dienen. Gelangt dort die Denktätigkeit in ſich ſelbſt zur Ruhe, ſo hat ſie hier den Zweck, andere Lebenskräfte in Bewegung zu ſetzen. Dem richtigen Denken ſoll ein richtiges Wollen und Handeln folgen. Das Denken an ſich, im allgemeinen genommen, löſt keine andere Lebenstätigkeit aus; dies vermag nur das ſpezifiſch praktiſche Denken. Wollen theoretiſche Wahrheiten nur Gegenſtand der Erkenntnis ſein, ſo wollen praktiſche Wahrheiten der übrigen Lebenstätigkeit die Richtung vorſchreiben.[2]) Ferner hat die theoretiſche Vernunft das Notwendige, Unveränderliche und Ewige zum Gegenſtande, die praktiſche Vernunft aber ſolches, das auch anders ſein kann.[3]) Dazu kommt, daß das theoretiſche

[1]) ἐπιστημονικόν, θεωρητικόν — λογιστικόν, δοξαστικόν. VI 2, 1139 a 6 ff. — [2]) 1139 a 26. 35. b 12. De an. III 10, 433 a 14. — [3]) VI 3, 1139 b 20. 4, 1140 a ff. b 32. 11, 1143 a 4.

Denken nur auf das Allgemeine geht,[1]) das praktische aber auch das Einzelne umfaßt, da das menschliche Handeln stets unter singulären Verhältnissen erfolgt.[2]) Endlich ist die praktische Denktätigkeit mit einer Überlegung oder Beratschlagung verbunden, während Dinge, die notwendig so sind wie sie tatsächlich sind, für niemand Gegenstand einer Überlegung oder Beratung sind.[3])

Von selbst bedeutet diese Unterscheidung zweier Gebiete der Vernunfterkenntnis eine nähere Bestimmung der φρόνησις. Als sittliches Denken ist die φρόνησις eine Funktion der praktischen Vernunft und wird daher der theoretischen oder wissenschaftlichen Erkenntnis gegenübergestellt.[4]) Von der wissenschaftlichen Erkenntnis im Sinne des sokratischen oder begrifflichen Wissens wird also das sittliche Denken auch in der Gestalt der φρόνησις auf das Bestimmteste unterschieden. Die Vernunfterkenntnisse, die in der φρόνησις enthalten sind, haben ebensowenig den Charakter des Wissens, wie der ὀρθὸς λόγος. Während das Wissen nur Notwendiges und Allgemeines zum Gegenstande hat, befaßt sich die φρόνησις mit den menschlichen Handlungen, die das Werk der Freiheit sind und stets den Charakter des Individuellen annehmen. Die Beziehung zum Einzelnen und Konkreten ist sowohl für den ὀρθὸς λόγος wie für die φρόνησις charakteristisch. Während die φρόνησις bei Sokrates ein begriffliches Wissen ist, sich nur in allgemeinen Vorstellungen bewegt, und mit der Tugend zusammenfällt, büßt sie bei Aristoteles nicht bloß die Identität mit der Tugend, sondern auch den Charakter des Wissens ein.[5])

---

[1]) 5 1140 b 31. — [2]) 7, 1141 b 15. 9, 1142 a 14. b 32. — [3]) 2, 1139 a 12. 3, 1139 b 31. — [4]) 5, 1140 b. 9, 1142 a 23. — [5]) Demnach hat der Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft einen wesentlich anderen Charakter als bei Kant. Nicht das Einzelne, Konkrete und Kontingente bildet bei Kant den charakteristischen Gegenstand der praktischen Vernunft; vielmehr hat diese ebensosehr das Allgemeine, Abstrakte und Notwendige zum Gegenstande wie die theoretische Vernunft. Besteht nach Aristoteles der Unterschied zwischen beiden Arten der Vernunfttätigkeit darin, daß einerseits das menschliche Handeln, anderseits die abstrakte theoretische Wahrheit Gegenstand der Untersuchung ist, so beschäftigen sich nach Kant beide Arten der Denktätig-

Mit all dem aber iſt die ariſtoteliſche φρόνησις noch nicht vollſtändig gekennzeichnet. Sie bedeutet eine Funktion der praktiſchen Vernunft, füllt aber dieſe nicht vollkommen aus. Vielmehr nimmt Ariſtoteles auch im Bereich der praktiſchen Vernunft noch eine Unterſcheidung vor, und zwar mit Rückſicht darauf, daß das praktiſche Handeln des Menſchen ein zweifaches iſt. Unterſchieden wird nämlich einerſeits eine hervorbringende Tätigkeit (ποίησις), d. h. ein Handeln, das ein von ihm verſchiedenes, ſachliches Produkt erzeugen will, und ein Handeln, das in ſich ſelber zur Ruhe gelangt, ſeinen Zweck nicht außer ſich, ſondern in ſich ſelber hat (πρᾶξις).[1] Iſt dort an die Hervorbringung irgend eines Gegenſtandes gedacht, ſo hier an das ſittliche Handeln, das ſeinen Wert und ſeinen Sinn in ſich ſelber hat. Während etwa die Ausübung der Baukunſt, wie jeder Kunſt und jedes Handwerks (τέχνη), den Zweck hat, etwas herzuſtellen, zu ſchaffen oder hervorzubringen, weiſt das ſittliche Handeln nicht über ſich hinaus. Verſchiedenen Arten praktiſcher Tätigkeit entſprechen nun verſchiedene Formen des vernünftigen Denkens.[2] Die φρόνησις bezeichnet ſpeziell jene Tätigkeit der praktiſchen Vernunft, die dem ſittlichen Handeln entſpricht. Nicht eine hervorbringende Tätigkeit, ſondern das ſittliche Handeln ſoll durch die φρόνησις geleitet werden.

Drei Beſtimmungen ſind es darnach, die dem Begriffe der φρόνησις den Inhalt geben. Die ariſtoteliſche φρόνησις iſt nicht Tugend, ſondern bloß Denktätigkeit; ſie iſt nicht theoretiſche, ſondern praktiſche Denktätigkeit; ſie iſt ſpeziell jene Form der praktiſchen Denktätigkeit, die dem ſittlichen Handeln entſpricht. Von Sokrates entfernt ſich dieſe Begriffsbeſtimmung außerordentlich weit. Hat Sokrates nicht einmal die Unterſcheidung zwiſchen theoretiſcher und praktiſcher

eit mit abſtrakten und notwendigen Wahrheiten, jene mit den prakſchen, dieſe mit den theoretiſchen Wahrheiten. Der Umſtand, daß Alterım und Neuzeit an die ethiſchen Probleme von verſchiedenen Seiten erantreten, dort das ſittliche oder tugendhafte Handeln, hier die objekve ſittliche Ordnung ins Auge gefaßt wird, gibt den Ausſchlag. —
[1]) ἡ γὰρ εὐπραξία τέλος. VI 2, 1139 b 3. 5, 1140 b 7. — [2]) 4, 1140 a ff.

Tätigkeit, zwischen Wissen und Tugend vollzogen, so ist er noch weniger dazugekommen, innerhalb der denkenden Vernunft selber Unterschiede festzustellen. Vor allem kennt er noch nicht den Unterschied zwischen einer theoretischen und einer praktischen Vernunft. Erst Plato unterscheidet zwischen Wissenschaften, die eine bloße Erkenntnis anstreben, und solchen, die dem Handeln dienen wollen,[1]) ohne jedoch diesen Gedanken weiter zu verfolgen. Indes hat Plato der Lehre des Aristoteles auch noch auf andere Weise vorgearbeitet, nämlich dadurch, daß er neben dem Wissen auch die richtige Meinung als Grundlage der Tugend anerkennt.[2]) Daß die praktische Vernunft des Aristoteles der platonischen „Meinung" (δόξα) nachgebildet ist, kommt bereits in der Benennung (δοξαστικόν) zum Ausdruck. In sachlicher Beziehung sodann springen die gemeinsamen Züge vollends in die Augen.[3]) Wie die platonische Meinung im Unterschiede vom Wissen das Merkmal der Notwendigkeit abstreift, so auch die praktische Vernunft des Aristoteles; und wie dort die Erkenntnis vom Allgemeinen zum Einzelnen, vom wissenschaftlichen zum populären Denken übergeht, so auch hier. Im übrigen aber hat es doch mit der praktischen Vernunft des Aristoteles eine wesentlich andere Bewandtnis als mit der platonischen Meinung. Verhält sich letztere zum Wissen wie unvollkommene und vollkommene, populäre und wissenschaftliche Erkenntnis, so will Aristoteles mit der Unterscheidung einer theoretischen und einer praktischen Vernunft verschiedene Gebiete der Erkenntnis auseinanderhalten. Handelt es sich dort um verschiedene Grade, so hier um verschiedene Arten der Erkenntnis. Stützt sich die platonische Unterscheidung auf das erkennende Subjekt, nämlich auf verschiedene Grade menschlicher Einsicht, so die aristotelische auf die Verschiedenheit der Objekte. Während Plato den Unterschied für überwindbar hält, sofern die Meinung in das Wissen, das unbegründete Erkennen in ein

[1]) Polit. 258 e. — [2]) Men. 97 b ff. — [3]) Vgl. G. Teichmüller, Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. III. Heft. Die praktische Vernunft bei Aristoteles. Gotha 1879. 180 ff.

begründetes übergehen kann,[1]) iſt nach Ariſtoteles das praktiſche Denken vom theoretiſchen durch eine unüberſteigbare Kluft getrennt. Beide Arten der Denktätigkeit ſind ein für allemal voneinander verſchieden, weil ſie es mit verſchiedenen Objekten zu tun haben,[2]) einerſeits mit dem Kontingenten, andererſeits mit dem Notwendigen, einerſeits mit dem Singulären, andererſeits mit dem Allgemeinen. Das praktiſche Denken iſt nicht eine Vorſtufe des Wiſſens, ſondern eine Erkenntnis, die ebenſowohl ihr eigenes Gebiet und ihren eigenen Gegenſtand hat, wie das Wiſſen. Der Unterſchied beider Erkenntnisformen iſt in der Natur des Gegenſtandes begründet. Das ſittliche Denken hat notwendig einen anderen Charakter als das mathematiſche, weil es ſich um verſchiedene Materien handelt. Nicht bloß die gewöhnliche oder unvollkommene Tugend ruht auf einer Erkenntnis, die hinter dem begrifflichen Wiſſen zurückbleibt; die Tugend überhaupt ſetzt ein Denken voraus, das nicht im Schema allgemeiner Begriffe und notwendiger Einſichten unterzubringen iſt. Allgemeine Begriffe und Urteile erſchöpfen das ſittliche Bewußtſein nicht; das ſittliche Denken betätigt ſich ſtets an Gegenſtänden, die über allgemeine Begriffe hinausführen. Ariſtoteles will das ſittliche Denken keineswegs auf das Einzelne beſchränken, wohl aber geltend machen, daß das Allgemeine und Notwendige nicht deſſen ganzen Inhalt ausmacht, daß vielmehr das ſittliche Bewußtſein als Ganzes genommen auch Einzelnes und Kontingentes umfaßt.[3])

Wenn Ariſtoteles zuletzt das ſittliche Denken nicht bloß vom Wiſſen unterſcheidet, ſondern auch innerhalb der praktiſchen Vernunft noch enger umgrenzt, ſo liegt allem Anſcheine nach auch dieſer Beſtimmung das Streben zugrunde,

[1]) Men. 98 a. — [2]) Vgl. Geyſer, Die Erkenntnistheorie des Ariſtoteles. Münſter i. W. 1917. 187. — [3]) VI 8, 1141 b 14 — Dabei gliedert ſich das ſittliche Denken inſofern einem allgemeinen Geſichtspunkte ein, als Ariſtoteles unter der δόξα überhaupt eine Erkenntnisweiſe verſteht, die im Unterſchiede vom Wiſſen (ἐπιστήμη) nicht allgemeine und notwendige, ſondern ſinguläre und kontingente Wahrheiten, nämlich die einzelnen und veränderlichen Erfahrungstatſachen zum Gegenſtande hat. S. Geyſer, a. a. O. 182 ff.

über den ſokratiſchen Standpunkt hinauszudringen; denn auch die Angabe, daß das ſittliche Denken nicht einer hervorbringenden Tätigkeit entſpricht, ſondern einem Handeln, das ſeinen Zweck in ſich ſelber hat, ſcheint einen Unterſchied betonen zu wollen, der gerade von Sokrates nur allzuſehr überſehen worden iſt. Wer, wie Sokrates, das Gute immer wieder mit dem Nützlichen zuſammenlegt, das ſittliche Handeln mit der Ausübung irgend eines Berufes (τέχνη), wie der Baukunſt, der Tonkunſt, der Arzneikunde, auf die gleiche Stufe ſtellt,[1]) verkennt den Unterſchied zwiſchen dem ſittlichen Handeln und einer hervorbringenden Tätigkeit. Auf die Frage, welche Beſchäftigung oder Lebenstätigkeit die beſte iſt, antwortet allerdings auch ſchon Sokrates mit dem Hinweis auf das ſittliche Handeln (εὐπραξία); [2]) indeſſen fällt nach ſeiner Darlegung das ſittlich gute Handeln mit der tüchtigen Berufsarbeit zuſammen. Der Landwirt handelt gut, wenn er ein tüchtiger Landwirt, der Arzt, wenn er ein tüchtiger Arzt, der Staatsmann, wenn er ein tüchtiger Staatsmann iſt.[3]) Dieſer Betrachtungsweiſe offenbar will Ariſtoteles widerſprechen, wenn er das ſittliche Handeln als Selbſtzweck charakteriſiert und dadurch von einer hervorbringenden Tätigkeit und der Ausübung eines Berufes unterſcheidet. Damit aber nimmt auch das ſittliche Denken einen anderen Inhalt an als bei Sokrates, iſt nicht mehr die Summe jener Kenntniſſe, die zu einer Berufstätigkeit (τέχνη) oder hervorbringenden Wirkſamkeit (ποίησις) erforderlich ſind, ſondern will ein Handeln normieren, das den Zweck in ſich ſelber hat. Mit anderen Worten, das ſittliche Bewußtſein hat nicht mehr das Nützliche, ſondern das Seinſollende zum Objekt, ein Gegenſatz, der ja auch ſonſt für das Verhältnis beider Denker charakteriſtiſch iſt. Die φρόνησις iſt nicht mehr, wie bei Sokrates, die Erkenntnis des Nützlichen,[4]) ſondern das Bewußtſein des Seinſollenden. Der Begriff wird zwar der ſokratiſchen Gedankenwelt entlehnt, aber ſo umgeprägt, daß er ſich den ariſtoteliſchen Anſchauungen eingliedert. Auch an dieſer Stelle wird die Nützlich-

[1]) S. oben 45 f. — [2]) Mem. III 9, 14. — [3]) a. a. O. III 9, 15. — [4]) S. oben 71 f.

keitsmoral durch eine Auffaſſung verdrängt, die das ſittlich Gute als dasjenige erkennt, das unter allen Umſtänden und ſeiner ſelbſt wegen zu geſchehen hat, eben als das Seinſollende. Die φρόνησις hat einen Inhalt angenommen, der mit dem Geſamtcharakter der ariſtoteliſchen Ethik im Einklang ſteht. Wenn auch keineswegs jede Spur einer eudämoniſtiſchen und utilitariſtiſchen Denkweiſe ausgelöſcht iſt, ſeinem hervorſtechenden Gepräge nach iſt der Begriff doch der ariſtoteliſchen Art des Denkens angepaßt. Die φρόνησις hat jetzt eine Bedeutung, die der des ὀρθὸς λόγος in der Tat nahe verwandt iſt. Iſt letzterer das Bewußtſein des Richtigen, der rechten Mitte, deſſen, was das Vernunftgebot oder die richtige Einſicht vorſchreibt, ſo erſtere das Bewußtſein des Seinſollenden. In beiden Fällen will Ariſtoteles das ſittliche Denken oder Bewußtſein auf eine zuſammenfaſſende Formel bringen.

Andererſeits hat ſich gezeigt, daß durch die φρόνησις die Lehre vom ὀρθὸς λόγος in der Tat, wie beabſichtigt war, weitergeführt wird. Das ſittliche Denken wurde in ſeiner Beſonderheit näher beſtimmt, vom theoretiſchen oder wiſſenſchaftlichen Denken unterſchieden und auch innerhalb der praktiſchen Vernunft als eine Funktion von ſpezieller Art erkannt. Daß nicht bloß Allgemeines, ſondern auch Einzelnes der Gegenſtand ſittlichen Denkens iſt, wurde ſchon früher ausgeführt; jetzt wurde hinzugefügt, daß ſich das ſittliche Bewußtſein im Unterſchiede vom wiſſenſchaftlichen Denken auf Kontingentes erſtreckt. Der von Anfang an betonte Unterſchied von mathematiſchen Lehrſätzen gewinnt immer mehr Geſtalt, umſomehr, als jetzt das ſittliche Denken auch den Charakter einer Überlegung oder Beratung annimmt.

Doch bedeutet die φρόνησις nicht bloß eine nähere Beſtimmung oder weitere Ausführung des ὀρθὸς λόγος, ſondern zugleich eine neue Geſtaltung des ſittlichen Bewußtſeins. Die Idee des ὀρθὸς λόγος wird nicht bloß in gerader Linie weitergeführt, ſondern zugleich in der Weiſe ergänzt, daß das ſittliche Denken einen weſentlich anderen Charakter annimmt. Von grundlegender Bedeutung iſt hiebei der Um-

ſtand, daß die φρόνησις an den Zweckgedanken anknüpft. Die Anknüpfung an den Zweckgedanken iſt es ja, was die φρόνησις von Anfang an vom ὀρθὸς λόγος unterſcheidet. Während letzterer in der Mannigfaltigkeit des Sittlichen eine einheitliche Idee feſtſtellen, die Vielheit der ſittlichen Vorſchriften auf eine höchſte Vorſchrift zurückführen will, bringt die φρόνησις das ſittliche Leben zu einem Zweck in Beziehung. Zwar dient das ſittliche Leben nicht mehr, wie bei Sokrates, einem höheren Zweck, verwirklicht vielmehr in ſich ſelbſt einen höchſten Zweck; allein die Beziehung zum Zweck iſt geblieben, und inſofern faßt die φρόνησις das ſittlich Gute von einer anderen Seite auf als der ὀρθὸς λόγος. Dieſer Unterſchied der beiden Betrachtungsweiſen ſoll im Folgenden noch beſtimmter herausgeſtellt werden.

Menſchliches Handeln und ſittliche Richtſchnur werden einander durch den ὀρθὸς λόγος gegenübergeſtellt. Menſchliches Wollen und Handeln iſt der Träger der Sittlichkeit,[1]) nimmt aber ſittlichen Charakter nur dadurch an, daß es zu einer ſittlichen Norm in Beziehung tritt. An ſich iſt unſer Wollen und Handeln indifferent, weder gut noch böſe. Erſt mit der Einhaltung einer beſtimmten Richtung erhält es den Charakter des Guten; und dieſe Richtung wird ihm durch die Vernunft vorgeſchrieben. Wollen und Handeln können an ſich alle möglichen Wege einſchlagen; den rechten Weg aber findet das Leben nur unter der Leitung der Vernunft. Wollen und Handeln ſind an ſich, unabhängig von der Vernunft, ohne alle ſittliche Beſtimmtheit; erſt die Vernunft teilt ihm eine ſolche Beſtimmtheit mit. Kurz, die Vernunft iſt das normierende, richtunggebende, beſtimmende Prinzip ohne Einſchränkung. Ohne Vernunft keine ſittliche Beſtimmtheit, keine ſittliche Haltung, kein ſittlicher Charakter menſchlichen Handelns.

Ein anderes Verhältnis wird durch die φρόνησις aufgegriffen. Nicht mehr Handeln und Richtſchnur treten einander gegenüber, ſondern Handeln und Zweck. Nicht mehr durch die Einhaltung einer entſprechenden Norm iſt der ſittliche Charakter unſeres Handelns bedingt, ſondern durch

[1]) II 5, 1106 b 16. 24.

die Richtung auf ein beſtimmtes Ziel. Ein unbeſtimmtes und ein beſtimmendes Element treten auch jetzt einander gegenüber. Auch jetzt iſt die Vernunft der beſtimmende oder leitende Faktor; im übrigen aber hat das Verhältnis nicht mehr den nämlichen Charakter. Gegenüber der φρόνησις weiſt der Wille keine ſo vollſtändige Unbeſtimmtheit auf, wie gegenüber dem ὀρθὸς λόγος; vielmehr beſitzt jetzt der Wille eine gewiſſe Beſtimmtheit und einen gewiſſen Inhalt ſchon von Natur aus. Iſt doch die Richtung auf das Gute, wie Ariſtoteles ausführt, bis zu einem gewiſſen Grade angeboren.[1]) Nur bedeutet dieſe natürliche Willensrichtung noch keine eigentliche Tugend; hiezu braucht es vielmehr immerhin die Mitwirkung der Vernunft. Erſt wenn der Menſch das Gute nicht mehr bloß auf Grund einer phyſiſchen Neigung, ſondern mit Bewußtſein, d. h. mit Vernunft und Willen tut, handelt er wirklich tugendhaft.[2]) Doch hat die Vernunft nicht bloß die Aufgabe, den Willen auf die Stufe des Bewußtſeins zu heben; ihre Sache iſt es auch, den natürlichen Willen näher zu beſtimmen. Wenn auch der Wille von Natur aus nicht völlig unbeſtimmt und inhaltslos iſt, ſondern mancherlei Neigungen zum Guten in ſich trägt, ſo entbehrt er doch einer *ausreichenden* Beſtimmtheit und vermag deshalb unter konkreten Verhältniſſen und im einzelnen Falle den Weg nur an der Hand der Vernunft zu finden.[3]) Eine angeborne Willensrichtung und ein natürlicher Sinn für das Gute iſt noch nicht hinlänglich beſtimmt, um das Richtige nach Maßgabe der beſonderen Verhältniſſe zu treffen.

So trägt die Vernunfttätigkeit in der Geſtalt der φρόνησις in die Tugend ein weſentlich anderes Verhältnis hinein, als der ὀρθὸς λόγος. Die ſeeliſchen Vorausſetzungen, aus denen die Tugend hervorgeht, die Elemente, aus denen ſie ſich zuſammenſetzt, ſind nicht mehr die nämlichen. Das Verhältnis iſt nicht mehr ſo gedacht, daß ein ganz unbeſtimmter Wille ausſchließlich durch die Vernunft Inhalt und Richtung bekommt; vielmehr ſetzt die Vernunft den Willensinhalt

[1]) VI 13, 1144 b 4. S. oben 74. — [2]) VI 13, 1144 b 17. 27. — [3]) 1144 b 9.

voraus, um ſich zu begnügen, einerſeits das Merkmal des Bewußten, andererſeits die vollere Beſtimmtheit hinzuzufügen. Rechnet der ὀρθὸς λόγος auf Seiten des Willens mit einer abſoluten Indifferenz, ſo die φρόνησις mit einer natürlichen Willensrichtung. Gibt dort die Vernunfttätigkeit den erſten Anſtoß zur Willensbewegung, ſo übernimmt ſie hier nur die Aufgabe, eine Bewegung, die ohne ſie im Gange iſt, zu lenken. Gehorcht dort der Wille ſchon mit der erſten Regung einem Gebot der Vernunft, ſo iſt er hier zunächſt einer immanenten Tätigkeitsrichtung überlaſſen. Verſchiedene Strukturen werden dem ſittlichen Handeln zu Grunde gelegt. Während der ὀρθὸς λόγος den Gedanken der Norm oder Richtſchnur im vollen Sinne verwirklichen und dem ſittlichen Willen den Inhalt reſtlos mitteilen will, verrät die φρόνησις abermals eine Betrachtungsweiſe, die unverkennbar an die eudämoniſtiſche Ethik des Sokrates anknüpft. Geht doch gerade dieſe Ethik von einer natürlichen und angeſtammten Willensrichtung aus, nämlich von dem allgemeinen Verlangen nach Glückſeligkeit. Gegenüber dem letzten Ziele iſt dieſer Anſchauung gemäß der menſchliche Wille von Natur aus nicht indifferent oder unbeſtimmt, hält vielmehr notwendig die Richtung zu ihm ein; und die Aufgabe der Vernunft iſt nur, den Weg zu zeigen, der zu jenem Ziele führt. Auf das Ziel oder den Zweck braucht der Wille nicht durch die Vernunft hingelenkt zu werden; ihre Sache iſt bloß die Erkenntnis der Mittel und Wege. Weil der Wille zur Erlangung der Glückſeligkeit alle möglichen Wege einſchlagen, ſein Ziel auch auf verkehrten Bahnen ſuchen kann, ſo bedarf er der Leitung durch die Vernunft; der an ſich unbeſtimmte Glückſeligkeitsdrang ſoll durch die Vernunft ſeine Richtung und nähere Beſtimmtheit erhalten. Alſo eine angeborene, dem letzten Ziele zugekehrte Willensrichtung, die durch die Vernunft näher beſtimmt und geleitet werden ſoll:[1] hier findet ſich offenbar jenes Verhältnis, dem die ariſtoteliſche φρόνησις nachgebildet iſt. So erheblich ſich der Begriff auf dem Wege von Sokrates zu Ariſtoteles verändert hat, ſo wenig kann

[1] Wildauer, I. 28.

er ſeine ſokratiſche Herkunft verleugnen. Zwar hat die angeborne Willensrichtung nicht mehr den nämlichen Inhalt, erſcheint nicht mehr als Glückſeligkeitstrieb, ſondern als natürliche Neigung zum Guten; die eudämoniſtiſche Denkrichtung des Sokrates hat wieder der ſtreng ethiſchen des Ariſtoteles weichen müſſen. Allein das ſokratiſche Schema, ein von Natur auf das letzte Ziel gerichteter Wille und eine Vernunft, welche dieſen Willen näher beſtimmt und leitet, iſt dennoch geblieben.

Helleres Licht fällt jetzt auch auf einen Lehrpunkt, welcher der Auslegung von jeher Schwierigkeiten bereitet hat, nämlich auf die Angabe, daß ſich die φρόνησις zwar mit den Mitteln, aber nicht mit dem Zwecke beſchäftigt. Nicht die Zielſetzung, ſondern nur die Wahl der richtigen Mittel iſt Sache der φρόνησις. Die Richtigkeit des Ziels dagegen iſt durch einen anderen Faktor bedingt, nämlich durch die Geſinnung.[1]) Nicht nach jeder Seite hin alſo und nicht unter jedem Geſichtspunkte wird das menſchliche Handeln durch die φρόνησις beſtimmt und geleitet; die Leitung der Vernunft erſtreckt ſich nur auf die Wahl der Mittel. Dafür, daß der Menſch in der Wahl der Zwecke das Richtige trifft, ſorgt nicht die φρόνησις ſondern die richtige oder tugendhafte Geſinnung (ἀρετή). Wie einleuchtet, weiſt auch dieſe Seite der ariſtoteliſchen φρόνησις auf die Ethik des Sokrates zurück, da hier die Richtung auf den Zweck zu einer Sache des Willens gemacht, der Vernunft aber nur die Feſtſetzung der Mittel übertragen wird. Wieder behauptet die φρόνησις ein Stück ihres urſprünglichen oder ſokratiſchen Charakters. Es iſt ſokratiſch und eudämoniſtiſch, das ſittliche Handeln ſo zu analyſieren, daß ſich der Wille aus ſich heraus dem Zwecke zuwendet und der Vernunft nur zur Beſtimmung der Mittel bedarf, wie es auch ſokratiſch und eudämoniſtiſch iſt, anzunehmen, daß die Willensbewegung unabhängig von der Vernunft im Gange iſt und durch die Vernunft nur gelenkt zu werden braucht. Beide Darſtellungen berühren dasſelbe

[1]) VI 13, 1144 a 7. 20. 1145 a 5. III 5, 1112 b 33. Rhet. I 6, 1362 a 18. E. E. II 11, 1227 b 38. 1228 a 1.

Verhältnis, nur von verſchiedenen Seiten. Beide ſetzen eine von der Vernunft unabhängige Willensrichtung voraus, die einerſeits den Zweck ergreift und der Vernunft die Wahl der Mittel überläßt, andererſeits ihren Gegenſtand, nämlich die Glückſeligkeit, nur im allgemeinen und ohne volle Beſtimmtheit erfaßt und deshalb der näheren Beſtimmung durch die Vernunft bedarf. Sowohl Zweck und Mittel alſo, wie auch Unbeſtimmtes und Beſtimmtes treten einander an dieſem Verhältnis gegenüber. Sowohl die eine wie die andere Seite der Sache iſt auf Ariſtoteles übergegangen, mit dem Unterſchiede jedoch, daß die Willensrichtung in beiden Fällen einen anderen Inhalt angenommen hat. Wie zuvor, ſo hat dieſe Willensrichtung auch jetzt nicht die Glückſeligkeit, ſondern das ſittlich Gute zum Gegenſtande. Wieder iſt der ſittliche Wille an die Stelle des Glückſeligkeitstriebes getreten.

So gewinnt das ſittliche Denken in der Geſtalt der φρόνησις in der Tat einen weſentlich anderen Charakter wie als ὀρθὸς λόγος. Umfaßt der ὀρθὸς λόγος den ganzen Inhalt des ſittlichen Wollens und Handelns, Allgemeines und Beſonderes, Zweck und Mittel, ſo beſchränkt ſich die φρόνησις einerſeits auf die nähere Beſtimmung einer natürlichen Willensrichtung, andererſeits auf die Erkenntnis der Mittel. Der ſokratiſche Gedanke einer der Vernunfterkenntnis vorausgehenden, dem letzten Ziele zugekehrten Willensrichtung iſt es, was in der ariſtoteliſchen φρόνησις fortwirkt und dieſer Faſſung des ſittlichen Denkens das charakteriſtiſche Gepräge verleiht. So erheblich der ſokratiſche Gedanke umgeſtaltet wurde, ſo weiſt doch das ſittliche Handeln und Leben eine Konſtitution auf, der die Züge der eudämoniſtiſchen Ethik aufgeprägt ſind.

Nunmehr laſſen ſich die geſchichtlichen und ſyſtematiſchen Zuſammenhänge, denen die ariſtoteliſche φρόνησις angehört, überſehen. Die leitende Abſicht iſt, die Lehre vom ὀρθὸς λόγος weiterzuführen und zu ergänzen. Das ſittliche Bewußtſein ſoll noch in eine andere Form gekleidet, die Bedeutung der denkenden Vernunft noch von einem anderen Geſichtspunkte aus beleuchtet werden. Zu dieſem Zwecke

greift Ariſtoteles auf die ſokratiſche φρόνησις zurück, die ja ebenfalls ſchon einen Verſuch darſtellt, die Geſamtheit ſittlicher Einſichten auf eine einheitliche Formel zu bringen. Da dieſer Begriff das ſittliche Handeln vor allem auf ein Ziel hinlenkt, drückt er eine neue Beziehung aus und läßt dadurch auf die Tätigkeit der denkenden Vernunft ein neues Licht fallen. Doch kann die ſokratiſche Auffaſſung unmöglich unverändert in die ariſtoteliſche Gedankenwelt übergehen; ſowohl der Eudämonismus wie der Intellektualismus des Sokrates muß zurückgedrängt werden. Ein Zweck allerdings wird auch von Ariſtoteles mit der Sittlichkeit in Verbindung gebracht, aber nicht mehr in der Weiſe, daß ſich das ſittliche Leben einem höheren Zwecke unterordnet, ſondern ſo, daß es in ſich ſelbſt den höchſten Zweck verwirklicht. Aus einem Bewußtſein des Nützlichen wird dadurch die φρόνησις zu einem Bewußtſein des Seinſollenden. In zweiter Linie deckt ſich die ariſtoteliſche φρόνησις nicht mehr mit der ſittlichen Tugend, ſondern bedeutet nur noch eine dianoëtiſche Tugend; ſie iſt zu einem bloßen Bewußtſein oder Denken verdünnt und darf inſofern mit dem ὀρθὸς λόγος zuſammengelegt werden. Vollſtändig verſchwunden aber iſt weder der Eudämonismus noch der Intellektualismus des Sokrates; beide Auffaſſungen haben vielmehr in der ariſtoteliſchen φρόνησις deutliche Spuren zurückgelaſſen, und dieſer Umſtand, das Nachwirken ſokratiſcher Anſchauungen bedingt es, daß die φρόνησις eine weſentlich andere Geſtalt des ſittlichen Denkens darſtellt, als der ὀρθὸς λόγος. Freilich, ein vollkommen einheitlicher Begriff hat ſich auf ſolche Weiſe nicht ergeben; vielmehr ſtellt die ariſtoteliſche φρόνησις trotz einer klaren und feſtſtehenden Grundbedeutung ein ſchwankendes und in verſchiedenen Farben ſchillerndes Gedankengebilde dar. Erſcheint ſie im Anſchluß an Sokrates einerſeits noch als *berechnende Klugheit*, die das vernünftige Denken in den Dienſt der Lebensgüter und beſonders des höchſten Gutes ſtellt, ſo verwandelt ſie ſich andererſeits in ein ſittliches *Bewußtſein*, in das Bewußtſein des *Sollens* und der *Pflicht*, um von da aus ſogar zu einer ſittlichen

oder gewiſſenhaften Geſinnung anzuwachſen. So leuchtet auch die Unmöglichkeit ein, die ariſtoteliſche φρόνησις als Ganzes mit einem einzigen Worte wiederzugeben. Ausdrücke, wie Klugheit, Einſicht, ſittliches Bewußtſein, uſw. bezeichnen durchweg nur die eine oder andere Seite der Sache, keineswegs aber das Ganze der Vorſtellungen, die Ariſtoteles mit der φρόνησις verbindet. Die ariſtoteliſche φρόνησις iſt Klugheit, ſittliches Bewußtſein und ſittliche Geſinnung zumal. Am allerwenigſten kommt es zu einer inneren Geſchloſſenheit, wenn es die ariſtoteliſche φρόνησις einerſeits mit dem höchſten Zwecke zu tun hat und inſofern als das Bewußtſein des Seinſollenden erſcheint, andererſeits ſich nur mit der Erkenntnis der Mittel befaßt. Verſchiedene Auffaſſungen ſtehen hier einander unausgeglichen gegenüber. Begreiflich, daß in dieſem Punkte die Auslegung immer wieder Mühe hat, zu einem feſten Reſultate zu gelangen. Haben Trendelenburg,[1]) Brandis[2]) und zunächſt auch Zeller[3]) der φρόνησις vor allem die Beſtimmung des Zweckes übertragen, ſo fällt ihr nach Hartenſtein[4]) nur die Feſtſetzung der Mittel zu. Welch einen Zweck der Menſch mit ſeiner Lebenstätigkeit verfolgt, hängt zuletzt nicht von der Vernunft, ſondern von der Geſinnung oder Beſchaffenheit des Charakters ab; die Vernunft hat nur die Aufgabe, zu dem auf ſolche Weiſe feſtgeſetzten Zweck die Mittel ausfindig zu machen. Im Anſchluß an Hartenſtein wurde dieſe Beurteilung der ariſtoteliſchen φρόνησις beſonders von Walter[5]) und Eberlein[6]) vertreten; und ſeither haben ſich weitaus die meiſten Ausleger[7]) auf dieſen Standpunkt geſtellt, unter

[1]) Hiſtoriſche Beiträge zur Philoſophie. II. Berlin 1855. 378. Anders dagegen, ſo ſcheint es, 382. — [2]) Handbuch der Geſchichte der griechiſchen und römiſchen Philoſophie. Zweiten Teils zweiter Abteilung zweite Hälfte. (Ariſtoteles und ſeine akademiſchen Zeitgenoſſen. II) Berlin 1857. 1138. 1448 f. — [3]) Philoſophie der Griechen. II 2. 2. A. 502 ff. — [4]) Über den wiſſenſchaftlichen Wert der ariſtoteliſchen Ethik. Ber. u. Abh. d. Kgl. ſächs. Ak. d. Wiſſ. Leipzig 1859. 82 ff. — [5]) Die Lehre von der praktiſchen Vernunft in der griechiſchen Philoſophie. Jena 1874. 44 ff. — [6]) Die dianoëtiſchen Tugenden der Nikomachiſchen Ethik. Diſſ. Leipzig 1888. 24 ff. — [7]) Eucken, Über die Methode und Grundlagen der Ari-

ihnen auch Zeller, der in der dritten Auflage ſeines Werkes ſeine frühere Anſchauung zurückgenommen hat.[1]) Dem gegenüber will neueſtens Löning in einer ſehr ſorgſamen und gründlichen Unterſuchung den Beweis erbringen, daß die φρόνησις zwar nicht vorwiegend oder gar ausſchließlich den Zweck erfaßt, aber auch keineswegs davon ausgeſchloſſen werden darf. Als ſittliches Bewußtſein, als Zuſammenfaſſung aller Erkenntniſſe, die dem ſittlichen Wollen und Handeln zugrunde liegen, dehne ſich die φρόνησις auf Zwecke und Mittel in gleicher Weiſe aus; und nur ſo bleibe die ariſtoteliſche Pſychologie und Ethik vor Widerſprüchen bewahrt.[2])

Richtig iſt nun, daß nach Ariſtoteles jeder Willensinhalt vorerſt ein Erkenntnisinhalt iſt, daß alles, was erſtrebt werden ſoll, zunächſt erkannt ſein muß. Dennoch iſt nicht zu beſtreiten, daß Ariſtoteles in der Lehre von der φρόνησις einigermaßen einer anderen Denkrichtung Raum gibt. Die Beweiskraft jener Stellen, die der Geſinnung die Beſtimmung des Zweckes, der φρόνησις nur die der Mittel zuweiſen, hat auch Löning[3]) nicht zu erſchüttern vermocht. Zudem ließ ſich dartun, wie der Philoſoph zu einer ſolchen Anſchauung gelangt, daß nämlich jene Einſchränkung der Vernunfttätigkeit unmittelbar mit dem ſokratiſchen Gedanken einer angeſtammten Willensrichtung gegeben iſt, einem Gedanken, der bei Ariſtoteles zum klarſten Ausdruck gelangt,[4]) bei Löning aber gleichwohl unbeachtet geblieben iſt. Die Beſchränkung der φρόνησις auf die Erkenntnis der Mittel bedeutet einen Zug, der ſich aus dem ſokratiſchen Urſprung des Begriffs ohne weiteres erklärt. Weil Ariſtoteles mit Sokrates die Idee einer angeborenen Willenshaltung übernimmt, dem Willen unabhängig von der Vernunft die Richtung auf das Gute oder das letzte Ziel zuteilt, ſchränkt er mit ihm auch die Vernunfttätigkeit auf die Mittel ein. Ein eigentlicher

ſtoteliſchen Ethik. Progr. Frankfurt a. M. 1870. 25. Th. Ziegler, Geſchichte der Ethik. I. Die Ethik der Griechen und Römer. Bonn 1881. 120 ff. A. Kaſtil, Zur Lehre von der Willensfreiheit in der Nikomachiſchen Ethik. Prag 1901. 29. — [1]) II. 2. 3. A. 653. — [2]) Die Zurechnungslehre des Ariſtoteles. Jena 1903. 27 ff. 67 ff. — [3]) 88. — [4]) S. oben 88 f.

Widerſpruch mit dem erwähnten erkenntnis-theoretiſchen Grundſatz des Ariſtoteles dürfte gleichwohl nicht vorliegen; denn jener Grundſatz fordert nur, daß die einzelnen Willenshandlungen durch Vernunftakte bedingt ſind, ſchließt aber nicht aus, daß der Vernunfterkenntnis eine allgemeine Willensrichtung vorausgeht. Eine allgemeine Richtung oder bloße Diſpoſition befähigt den Willen nicht ſchon zu einer Tätigkeit; dazu muß nach Ariſtoteles im einzelnen Fall auch eine entſprechende Vorſtellung vorausgehen.[1]) Kann alſo von einem Widerſpruche mit der Erkenntnislehre des Ariſtoteles kaum die Rede ſein, ſo muß jedoch betont werden, daß der Gedanke der φρόνησις beſonders an dieſer Stelle die volle Geſchloſſenheit vermiſſen läßt. Wenn die φρόνησις einerſeits auf die Erkenntnis der Mittel beſchränkt, andererſeits auf eine Tätigkeit bezogen wird, die ihren Zweck in ſich ſelber hat, ſo macht ſich eine Verſchiedenheit der Auffaſſungen bemerkbar, eine Verſchiedenheit jedoch, die wieder aus den geſchichtlichen Verhältniſſen ihre Erklärung zu finden ſcheint. Stellt die eine Auffaſſung, wie gezeigt wurde, einen Reſt der ſokratiſchen φρόνησις dar, ſo ſpricht die andere einen rein ariſtoteliſchen Gedanken aus. Sokratiſche und ariſtoteliſche Elemente wollen hier zu keinem einheitlichen Begriff verſchmelzen. In dieſem Sinne ſcheint die Streitfrage eine Löſung zu verlangen, die auch noch über Löning hinausgeht. Beruhte die Annahme, daß der φρόνησις in erſter Linie oder ausſchließlich die Beſtimmung des Zweckes zufällt, auf einer irrtümlichen Auslegung einer Stelle in der Schrift über die Seele,[2]) wie ſchon von Walter und Hartenſtein, beſonders aber von Löning gezeigt worden iſt, ſo wird die entgegengeſetzte Annahme, wornach die φρόνησις nur mit der Erkenntnis der Mittel zu tun hätte, nur der einen Seite der ariſtoteliſchen Darſtellung gerecht. Eine Ergänzung dieſer Auslegung war deswegen nötig, aber nicht ſo faſt, um, wie Löning meinte, den Einklang mit der Erkenntnistheorie des Ariſtoteles herzuſtellen, ſondern, um auch jene Darſtellung zu berückſich-

[1]) Vgl. C. Prantl, Über die dianoëtiſchen Tugenden der Nikomachiſchen Ethik des Ariſtoteles. München 1852. 18. — [2]) De an. III 10, 433 a 14.

tigen, wornach die φρόνησις ein Handeln zum Gegenstande hat, das den Charakter des Selbstzweckes besitzt; und hier liegt, wie dargetan wurde, eine Verschiedenheit der Auffassungen vor, die zwar historisch erklärlich ist, aber durch keine Auslegung überwunden werden kann.

Eine andere, viel umstrittene Frage betrifft das Verhältnis zwischen φρόνησις und Tugend. Die Schwierigkeit gipfelt in dem Satz, daß die φρόνησις nicht ohne die Tugend und die Tugend nicht ohne die φρόνησις besteht.[1]) Haben die meisten Ausleger[2]) geglaubt, hierin einen Zirkel erblicken zu müssen, so verteidigt Löning im Gegensatz hierzu die Anschauung Trendelenburgs,[3]) wornach das Verhältnis zwischen Tugend und φρόνησις den Charakter einer Wechselwirkung besitzt. Der erste Anstoß allerdings, so urteilt Löning nach wie vor, geht von der Vernunft aus; im weiteren Verlauf jedoch greifen sittliches Denken und Wollen ineinander. Wird das sittliche Denken zunächst durch die Vernunft selber in Fluß gebracht, in seiner Ausbildung und Erhaltung steht es unter dem Einfluß der tugendhaften Gesinnung. Erkennen und Handeln fördern sich gegenseitig.[4]) Allein so zutreffend im allgemeinen Löning gerade in diesem Teil seines Werkes die aristotelische Lehre darstellt, die eigentliche Lösung der Frage ist doch nicht gefunden. Richtig ist, daß nicht von einem Zirkel, sondern nur von einem Verhältnis der Wechselwirkung die Rede sein kann. Geht einerseits die Erkenntnis dem Wollen und Handeln voraus, so wird andererseits auf ethischem Gebiete die Richtung des Denkens durch das Wollen, durch persönliche Wünsche und Interessen bestimmt. In diesem Sinne beeinflussen sich φρόνησις und Tugend in der Tat gegenseitig.[5]) Aber nicht hieran

---

[1]) VI 13, 1144 b 31. — [2]) Hartenstein, 84. 91. Eucken, 24. Walter, 496. Zeller, II 2. 3. A. 658. — [3]) Hist. Beiträge zur Philos. II. 384 ff. — [4]) 58 ff. 82 ff. 88. — [5]) Nicht ohne Einschränkung jedoch durfte Löning behaupten, daß die Initiative auf Seiten der Vernunft liegt. Ausdrücklich und zu wiederholten Malen bemerkt Aristoteles, daß die φρόνησις nur der eigentlichen Tugend, nicht aber dem natürlichen oder angeborenen Willen zum Guten zugrunde liegt. VI 13,

denkt Aristoteles, wenn er sagt, daß die Tugend nicht ohne die φρόνησις und die φρόνησις nicht ohne die Tugend besteht. Das Verhältnis zwischen φρόνησις und Tugend ist nicht damit erschöpft, daß sich Erkennen und Wollen gegenseitig bestimmen; es kommt auch in Betracht, daß die φρόνησις ein mehrdeutiger Begriff ist. Es ist nicht ein und dieselbe φρόνησις gemeint, wenn es heißt, daß sie einerseits nicht ohne die Tugend und andererseits die Tugend nicht ohne sie besteht. Bedeutet nämlich die φρόνησις im letzteren Falle eine bloße Erkenntnistätigkeit, eben das sittliche Denken oder Bewußtsein, so im ersteren Falle die sittliche Gesinnung. Voraussetzung der Tugend ist die φρόνησις insofern, als zu einem sittlichen Handeln nicht schon eine natürliche oder physische Willensrichtung genügt, sondern gefordert ist, daß der Mensch das Gute mit Wissen und Willen tut; Wirkung der Tugend ist sie dagegen, sofern sie nicht bloß Erkenntnisse darstellt, sondern auch den Willen einschließt, nach diesen Erkenntnissen zu handeln; dies ist der Sachverhalt, den Aristoteles im Auge hat, wenn er hervorhebt, daß sich φρόνησις und Tugend gegenseitig bedingen. Nicht eigentlich die Wechselwirkung zwischen Erkennen und Wollen ist es, was diese Gegenseitigkeit ausmacht, sondern die Mehrdeutigkeit der φρόνησις erklärt dieses Verhältnis. Bisher wurde diese Mehrdeutigkeit zu wenig beachtet; die Auslegung war zu sehr von der Annahme geleitet, daß der aristotelische Begriff einen vollkommen einheitlichen und feststehenden Inhalt umschließt. Der Gesichtspunkt, von dem aus die Erklärung in Angriff genommen wurde, ließ den Tatbestand nicht genügend durchschauen. Eine bloße Textinterpretation erweist sich nicht als ausreichend, sondern muß mit historischen Untersuchungen Hand in Hand gehen. Hier liegt der Mangel, der besonders den Darlegungen Lönings anhaftet. Das energische Streben, sich zu einer allseitigen Betrachtung des Gegenstandes zu erheben, ist allerdings wirksam; die aristotelischen Texte hat Löning in einem Umfang herangezogen, wie vielleicht vor

1144 b 16. 31. Der Gedanke einer angebornen, von der Vernunft unabhängigen Willensrichtung wird von Löning abermals übersehen.

ihm niemals geschehen ist. Dazu kommt, daß er die Erörterung mit anerkennenswertem Scharfsinn anstellt und den Sinn der aristotelischen Lehre in der Hauptsache mit sicherem Blicke herausarbeitet. Der Umstand jedoch, daß jede historische Untersuchung unterbleibt, bildet eine Schranke, die ein volles Eindringen in die Materie verhindert.[1]) Erst wenn erkannt wird, daß der Begriff zunächst nicht aus dem aristotelischen System herauswächst, sondern von Sokrates entlehnt und der aristotelischen Gedankenwelt durch Umprägung angepaßt wird, so jedoch, daß gar manche Züge von der ehemaligen Fassung geblieben sind, erst mit einer solchen Betrachtungsweise lassen sich die so verschiedenartigen Seiten und Beziehungen der aristotelischen φρόνησις befriedigend erklären. Ein vollkommen geschlossener und festumgrenzter, den aristotelischen Anschauungen in jeder Hinsicht eingegliederter Begriff ergibt sich allerdings nicht, wohl aber ein Gedankengebilde, das trotz aller Schwankungen und trotz der Verschiedenartigkeit seiner Elemente aus den geschichtlichen Verhältnissen nach jeder Richtung verständlich wird. Das Bestreben, der Lehre des Philosophen die innere Einheit zu sichern, darf der Auslegung nicht als einzige Norm dienen; auch bei Aristoteles sind historische Verhältnisse nicht selten stärker als die Kunst der Systematisierung.

2. Die Tugend in ihrer Beziehung zum freien Willen.

Erkennt Aristoteles an der Tugend vor allem eine Beziehung zur denkenden Vernunft, so auch eine Beziehung zum freien Willen. Der Umstand, daß sittliche Handlungen ihrer Natur nach Gegenstand des Lobes und Tadels sind, dient als Ausgangspunkt. Nur freiwillige Handlungen werden gelobt oder getadelt, belohnt oder bestraft;[2]) sittliche Handlungen tragen daher das Merkmal der Freiwilligkeit zur

[1]) Ähnlich ist auch zu urteilen über die überaus sorgsame Analyse, der L. H. G. Greenwood (Aristotle Nicomachean Ethics. Book VI. Cambridge 1909. 37 ff.) den Gegenstand unterzieht. — [2]) III 1, 1109 b 31. 35.

Schau. So führt die Analyſe des Tugendbegriffs auch zu einer Unterſuchung des Begriffs der **Freiwilligkeit**. Dabei deutet Ariſtoteles an,[1]) daß bisher die Ethik dieſer Seite der Sache wenig Beachtung geſchenkt hat, daß alſo mit der folgenden Erörterung ein nur unvollkommen bebautes Gebiet in Angriff genommen wird. In der Tat wird ſich zeigen, daß die ariſtoteliſche Ethik abermals neue Bahnen erſchließt. Der Gedankengang zerfällt in zwei verſchiedene Stadien, ſofern der Begriff „freiwillig" zunächſt in einem allgemeineren oder weiteren, dann in einem ſpezielleren oder engeren Sinne fixiert werden ſoll.

a) Das ἑκούσιον (Willenshandlung).

Was das Freiwillige im allgemeineren Sinne (ἑκούσιον) angeht, ſo wird dasſelbe durch den Gegenſatz zum Zwang und zur Unwiſſenheit beſtimmt. Unfreiwillig iſt eine Handlung, die entweder aus Zwang oder aus Unwiſſenheit geſchieht.[2]) Speziell durch den Zwang iſt eine Handlung bedingt, wenn ſie auf eine äußere Einwirkung zurückgeht, ſo zwar, daß der Handelnde ſelber ſich nicht tätig, ſondern leidend verhält, wie etwa derjenige, der vom Windſtoß mit fortgeriſſen wird. Bildet die Furcht vor großen Übeln den Beweggrund, ſo mag man im Zweifel ſein, ob die Handlung als freiwillig oder als unfreiwillig zu gelten hat. Dies z. B., wenn beim Sturme die Schiffsladung über Bord geworfen wird; denn ſchlechthin freiwillig entſchließt ſich niemand zu einer ſolchen Tat, wohl aber tut es jeder Vernünftige zur Rettung aus großer Gefahr. Derlei Handlungen haben ſomit gemiſchten Charakter, ſtehen aber den freiwilligen näher als den unfreiwilligen, da ſie immerhin auf freier Entſcheidung beruhen. Mag auch eine Zwangslage mitwirken, ſo geht dennoch der Antrieb zur Bewegung der Glieder vom Handelnden ſelber aus. Solche Handlungen aber ſind freiwillig; denn wo der Antrieb zum Handeln vom Handelnden ſelber ausgeht, ſteht es bei ihm, zu handeln oder nicht zu handeln. Unter Umſtänden allerdings verliert ſich das Merkmal der Freiwillig-

[1]) ἀναγκαῖον ἴσως διορίσαι. 1109 b 33. — [2]) 1110 a ff.

keit mehr oder minder. Sucht der Mensch durch an sich unerlaubte Handlungen Schmerzen zu beseitigen, die über seine Kräfte gehen, so verdient sein Verhalten eher Mitleid als Tadel. Zu gewissen Handlungen aber darf sich der Mensch unter keinen Umständen zwingen lassen; vielmehr müßte er eher alles, auch den Tod, über sich ergehen lassen.

Handlungen also, die ihre Ursache gar nicht im Menschen, sondern nur in äußeren Faktoren haben, sind erzwungen und unfreiwillig.[1]) Keineswegs aber kann von einem äußeren Zwange die Rede sein, wenn sich der Mensch durch das Angenehme oder sittlich Gute zum Handeln bestimmen läßt.[2]) Wäre doch sonst alles menschliche Handeln erzwungen, da stets eines jener beiden Motive wirksam ist. Daß eine äußere Ursache solcher Art die Freiwilligkeit nicht aufhebt, läßt sich daran erkennen, daß alles Erzwungene und Unfreiwillige mit Widerwillen verbunden ist, während doch das Angenehme und mehr oder minder auch das sittlich Gute mit Freuden ergriffen wird. Hier wäre es daher lächerlich, die Ursache nicht im Menschen selber, sondern in äußeren Dingen zu suchen. Und nicht minder lächerlich wäre es, gute Handlungen sich selbst, schimpfliche aber der Lust zuzuschreiben; ist doch der Handelnde in beiden Fällen der nämliche. Nur wenn äußere Faktoren allein die Ursache bilden, der Mensch selber sich in keiner Weise mittätig verhält, liegt ein Zwang vor.

Was dann die Handlungen angeht, die aus Unwissenheit geschehen, so schließen dieselben zwar unter allen Umständen den Charakter der Freiwilligkeit aus, ohne jedoch zugleich als positiv unfreiwillig erscheinen zu müssen. Letzteres trifft nur zu, soweit die Handlung Schmerz und Reue nach sich zieht. Eine Handlung, die aus Unwissenheit vollbracht wird, jedoch nachher, wenn sie als unstatthaft erkannt ist, in keiner Weise bereut wird, kann zwar nicht als freiwillig, aber auch nicht als positiv unfreiwillig gelten, da sie nicht Gegenstand des Schmerzes oder Widerwillens ist. Nur in Verbindung mit nachfolgender Reue läßt Unwissenheit eine Handlung

[1]) 1110 b. — [2]) 1110 b 9. 3, 1111 a 27.

als poſitiv unfreiwillig erſcheinen.[1]) Hierbei kann ſich die Unwiſſenheit oder der Irrtum auf alle möglichen Seiten der Handlung beziehen, auf die Perſon oder die Sache, auf den Zweck oder das Mittel, auf die Qualität oder den Grad. Waltet in irgend einem dieſer Punkte eine verkehrte Vorſtellung, ſo iſt die Handlung unfreiwillig, vorausgeſetzt, daß ſie, wie geſagt, Bedauern und Schmerz nach ſich zieht. Am meiſten tut die Unwiſſenheit der Freiwilligkeit Eintrag, wenn ſie ſich auf das Weſenhafte, d. h. auf den eigentlichen Gegenſtand oder Zweck der Handlung bezieht.[2])

Iſt demnach die Unfreiwilligkeit durch dén Zwang oder durch die Unwiſſenheit bedingt, ſo erſcheint eine Handlung als freiwillig, wenn ſie vom Menſchen ſelbſt vollzogen wird, und zwar mit Wiſſen und Willen.[3]) Demgemäß darf eine Handlung nicht ſchon als unfreiwillig bezeichnet werden, wenn ſie im Affekt oder in der Aufregung geſchehen iſt. Wären doch ſonſt Tiere und Kinder keines freiwilligen Handelns fähig, da ſie durchweg im Affekt und in der Aufregung zu handeln pflegen. Auch wäre es ungereimt, pflichtmäßige Handlungen unfreiwillig zu nennen; es iſt aber Pflicht, ſich über gewiſſe Dinge zu erregen und nach gewiſſen Dingen, wie Geſundheit und Wiſſen, Verlangen zu tragen.[4]) Dazu kommt, daß das Unfreiwillige regelmäßig Bedauern verurſacht, während Handlungen, die aus Begierden hervorgehen, mit Luſt verbunden ſind.[5])

Klar iſt alſo, daß Ariſtoteles das ἑκούσιον durch den Gegenſatz zu Zwang und Unwiſſenheit charakteriſieren und als ein Handeln definieren will, das mit Wiſſen und Willen vollzogen wird. Freiwillig in dieſem Sinne handelt der Menſch, wenn er mit Bewußtſein handelt und nicht einer äußeren Nötigung, ſondern dem eigenen Willen folgt. Äußerer Zwang und Mangel an Bewußtſein heben dieſe Freiwilligkeit auf. Wie ausdrücklich hervorgehoben wird, bedeutet dieſes ἑκούσιον nicht etwas ſpezifiſch Menſchliches, ſondern eine Handlungsweiſe, die auch dem Tiere und dem unmündigen Kinde eigen

[1]) 1110 b 18. — [2]) 1111 a 3. 15. — [3]) III 3, 1111 a 22. V 11, 1136 a 32. 15, 1138 a 9. — [4]) III 3, 1111 a 29. — [5]) 1111 a 32.

ist.[1]) Auch Tiere handeln mit Bewußtsein und Willen. Gemeint ist also nicht eine spezifisch menschliche Willenshandlung, sondern eine Willenshandlung allgemeinerer Art. Die Freiheit, die Aristoteles als ein Vorrecht des menschlichen Willens betrachtet, wird in diesen Begriff nicht aufgenommen; gedacht ist nur an Willenshandlungen überhaupt, nicht an freie Willenshandlungen im Besondern. Den Freiheitsgedanken will Aristoteles erst mit der προαίρεσις einführen.

b) Die προαίρεσις (freie Willenshandlung).

Die προαίρεσις ist etwas Freiwilliges (ἑκούσιον), fügt aber zu diesem Begriffe eine nähere Bestimmung hinzu; sie ist ein ἑκούσιον von besonderer Art.[2]) Während das ἑκούσιον als solches auch unmündigen Kindern und Tieren zukommt, ist die προαίρεσις ein Vorrecht des vernünftigen Wesens. Und urplötzliche Handlungen können das Merkmal der Freiwilligkeit an sich tragen, ohne daß sie das Werk einer freien Wahl (προαίρεσις) sind. Verkehrt war es, die προαίρεσις als eine Begierde oder Gemütsregung, als einen Wunsch oder eine Vorstellung zu bestimmen. Vernunftlose Wesen haben zwar Begierden, aber keine freien Entschlüsse;[3]) und der Unenthaltsame handelt zwar aus Begierde, aber nicht aus freier Entschließung, während umgekehrt derjenige, der sich zu beherrschen weiß, von freien Entschlüssen, aber nicht von Begierden geleitet wird. Auch pflegen einander zwar freie Entscheidung und Begierde, aber nicht Begierde und Begierde im Wege zu stehen; ferner geht die Begierde auf das Angenehme und Unangenehme, der freie Willensentschluß aber weder auf das eine noch auf das andere.

Noch weniger ist die προαίρεσις eine Gemütsregung (θυμός); denn im Fall der Aufregung entscheidet am allerwenigsten die freie Wahl.[4]) Aber auch mit einem bloßen Wollen (βούλησις) oder Wünschen deckt sich die προαίρεσις nicht. Erstreckt sich doch das Wollen oder Wünschen auch auf das

[1]) III 4, 1111 b 8. — [2]) 1111 b 6. — [3]) 1111 b 10. E. E. II 10, 1225 b 26. — [4]) 1111 b 18.

Unmögliche, wie etwa die Unſterblichkeit, während die freie Wahl nur das Mögliche zum Gegenſtande hat. Etwas Unmögliches beſchließen zu wollen, wäre widerſinnig.[1] Auch umfaſſen Wünſche ſolches, was man nicht ſelber verwirklichen kann, wie etwa, daß ein beſtimmter Schauſpieler oder Wettkämpfer den Sieg davon tragen möge, während die freie Entſchließung nur ſolches ins Auge faßt, was man ſelber zu vollbringen vermag. Außerdem bezieht ſich das Wollen und Wünſchen mehr auf das Ziel, die freie Wahl aber auf die Mittel.[2] So iſt die Geſundheit Gegenſtand unſeres Wollens und Strebens, während die Beſtimmung der Mittel durch eine freie Wahl erfolgt. Auch harmoniert es mit dem Sprachgebrauch, zu ſagen, daß wir die Glückſeligkeit wünſchen und begehren, aber nicht, daß wir uns entſchließen, glückſelig zu werden. Kurz, die freie Wahl hat es mit dem zu tun, was in unſerer Gewalt (ἐφ' ἡμῖν) ſteht.[3]

Demgemäß kann die freie Wahl auch nicht als eine Art Vorſtellung gelten, da ſich die Vorſtellung ſchlechterdings auf alles beziehen kann, auf das Ewige und Unmögliche ebenſowohl wie auf ſolches, das in unſerer Gewalt ſteht.[4] Ferner wird die Vorſtellung nach dem Maßſtabe des Wahren und Falſchen beurteilt, während gegenüber der freien Willensentſcheidung vor allem der des Guten und Böſen zur Anwendung kommt. Je nachdem wir uns für das Gute oder für das Böſe entſcheiden, nehmen wir dieſen oder jenen Charakter an; unſeren Vorſtellungen dagegen kommt eine ſolche Tragweite nicht zu. Handelt es ſich bei der freien Wahl darum, etwas zu ergreifen oder zu fliehen, ſo bedeutet eine Vorſtellung ein Urteil darüber, wie beſchaffen ein Ding iſt, welchen Nutzen es gewährt, uſw.; ein Erſtreben oder Fliehen aber kommt im letzteren Fall nicht in Betracht. Hat die richtige Willensentſcheidung das Gute, ſo die richtige Vorſtellung das Wahre zum Gegenſtande. Auch haben keineswegs die nämlichen Menſchen die beſten Wil-

[1]) 1111 b 20. E. E. II 10, 1225 b 32. — [2]) 1111 b 26. E. E. II 10, 1226 a 7. 13. 16. — [3]) E. E. II 10, 1225 b 35. 1226 a 2. — [4]) 1111 b 30. E. E. II 10, 1226 a.

lensentschlüsse und die besten Vorstellungen; denn manche haben zwar richtige Vorstellungen oder Urteile, lassen sich jedoch durch ihre Schlechtigkeit davon abhalten, das Richtige oder Gute auch anzustreben.

Was ist nun tatsächlich und positiv eine freie Wahl? Jedenfalls ist sie, wie bemerkt, etwas Freiwilliges, eine Willenshandlung, wenn auch nicht jede Willenshandlung eine freie Wahl ist.[1]) Charakteristisch ist für sie offenbar eine vorausgehende Vernunfttätigkeit; denn eine freie Wahl erfolgt nur auf Grund einer vernünftigen Überlegung. Außerdem deutet schon der Sprachgebrauch an, daß eine Wahl stattfindet, daß dem einen gegenüber dem anderen der Vorzug gegeben wird. Sonach ist die προαίρεσις eine Willenshandlung, die eine Art Wahl darstellt und auf Grund einer vernünftigen Überlegung erfolgt. Um noch weitere Bestimmungen zu gewinnen, legt sich Aristoteles im Anschluß an das Gesagte die Frage vor, welches der Gegenstand der überlegenden oder beratenden Denktätigkeit ist. Gehören Überlegung und freie Wahl zusammen, haben sie den Gegenstand miteinander gemein, so wird mit der einen sofort auch die andere charakterisiert. Gelingt es, den Gegenstand und das Gebiet der überlegenden Denktätigkeit zu umgrenzen, so ist auch der Gegenstand und das Gebiet der freien Wahl umgrenzt.

Ohne weiteres leuchtet ein, daß nicht alles Gegenstand einer Überlegung sein kann;[2]) das Ewige und Notwendige, alles, was sich notwendig so verhält, wie es sich tatsächlich verhält, scheidet von jeder Überlegung oder Beratschlagung aus. Das Gleiche ist zu sagen von allem Sein, das zwar eine Bewegung ausführt, aber stets nach den nämlichen Gesetzen, wie dies etwa vom Lauf der Sonne gilt. Aber auch wechselnde Naturvorgänge, wie Trockenheit und Dürre, schließen sich von einer Beratschlagung aus. Nur Vorgänge im Menschheitsleben, menschliche Handlungen sind der Gegenstand einer solchen Vernunfttätigkeit, und zwar wieder nicht

[1]) E. N. III 4, 1112 a 13. E. E. II 10, 1226 b 34. — [2]) E. N. III 5. 1112 a 18 ff. b. 31. E. E. II 10, 1226 a 20 ff.

die Handlungen anderer, sondern bloß die eigenen Handlungen. Die politischen Angelegenheiten der Scythen macht kein Spartaner zum Objekt der Überlegung. Nur was in unserer persönlichen Gewalt steht, durch uns selber geschehen kann und geschehen soll, überlegen wir. Aber auch hier scheidet noch alles aus, was nach Maßgabe ein für allemal feststehender Regeln geschieht und deshalb jedem Zweifel entzogen ist. So bedarf z. B. keiner Überlegung mehr, wie wir die Buchstaben zu schreiben haben; vielmehr stellen wir eine Überlegung nur an, wenn wir uns bald so, bald anders verhalten, wie in der Ausübung der Arzneikunde, im Erwerbsleben, in der Steuermannskunst. Je weniger das Verhalten durch feststehende Regeln bestimmt ist, desto mehr ist Raum für eine Überlegung; mehr deshalb im Bereich der Meinung als des Wissens. Dabei ziehen wir in wichtigen Dingen aus Mißtrauen gegen unsere eigene Einsicht andere zu Rate. Objekt der Überlegung sind ferner nicht die Zwecke, sondern die Mittel.[1]) Der Arzt überlegt nicht, ob er heilen, der Redner nicht, ob er überzeugen, der Gesetzgeber nicht, ob er gute Gesetze geben soll; vielmehr soll durch alle Überlegung erkannt werden, mit welchen Mitteln ein ins Auge gefaßtes Ziel am leichtesten und besten erreicht wird.[2]) Die Überlegung soll also die Mittel ausfindig machen, die zur Verwirklichung eines bestimmten Zweckes geeignet sind.[3])

Weil sich nun, wie gesagt, der Gegenstand der Überlegung mit dem der freien Wahl deckt, sofern sich hier der Wille für das entscheidet, was auf Grund der Überlegung den Vorzug verdient, erweist sich die freie Wahl als eine Willenstätigkeit, die von der vernünftigen Überlegung geleitet wird, und sich auf Dinge bezieht, die in unser Belieben gelegt sind.[4]) Und das erst ist jene Art von Willenstätigkeit, die speziell auch für das sittliche Handeln charakteristisch ist.[5]) Tugend und Laster fallen in den Bereich dessen, was in

---

[1]) E. N. III 5, 1112 b 11. E. E. II 10, 1226 b 9. — [2]) 1112 b 11. 33. 1113 a 14. b 4. — [3]) 1112 b 20. — [4]) 1113 a 2. 1226 b 17. — [5]) 1113 b 4.

unserer Macht steht.[1]) Wo nämlich das Handeln in unserer Gewalt steht, da auch die Unterlassung, und umgekehrt, wo die Unterlassung, da auch die Handlung. In unserer Macht liegt daher die Ausübung des Guten ebensowohl wie die Unterlassung desselben, die Ausübung des Bösen nicht minder, wie dessen Unterlassung. Und so liegt es an uns, ob wir tugendhaft oder lasterhaft sind; denn das fortgesetzte Handeln führt sowohl zur Tugend wie zum Laster. Der Ausspruch, niemand sei freiwillig böse und niemand freiwillig unglückselig, ist deshalb nur zur Hälfte wahr. Unglückselig ist allerdings niemand freiwillig, das Laster aber ist etwas Freiwilliges. Oder will man das Gesagte im Ernste bestreiten und die Behauptung vertreten, daß der Mensch nicht der Urheber seiner Handlungen ist, wie er der Erzeuger seiner Kinder ist? Ist dies aber ausgemacht und geht es nicht an, unsere Handlungen auf andere Ursachen zurückzuführen als solche, die in unserer Gewalt liegen, so sind sie das Werk unserer freien Entschließung. Dafür scheint sowohl das allgemeine Bewußtsein wie die staatliche Gesetzgebung zu zeugen. Wird das Böse, soweit es nicht aus Zwang oder unverschuldeter Unwissenheit geschieht, bestraft, so das Gute belohnt; dies zur Aufmunterung, jenes zur Abschreckung. Zu dem aber, was nicht in unserer Macht steht und nicht den Charakter der Freiwilligkeit besitzt, wird niemand ermuntert; wie es z. B. keinen Sinn hätte, jemand zu ermuntern, nicht zu frieren oder zu hungern, da sich solche Gefühle nicht nach Belieben unterdrücken lassen. Und wenn etwa die Unwissenheit bestraft wird, so nur, soweit und sofern sie durch uns selber verschuldet ist. So werden Übertretungen, die jemand in der Trunkenheit begeht, mit einem doppelten Strafmaß geahndet, da es jedermann in seiner Gewalt hat, die Trunkenheit und mit ihr die Bewußtlosigkeit zu vermeiden. Bestraft wird auch die Unkenntnis jener Gesetze, die man kennen soll und leicht kennen kann. Und so erscheint die Unkenntnis überhaupt als strafbar, soweit sie auf einer Nachlässigkeit beruht; denn in solchen Fällen haben

[1]) 1113 b 6 ff. E. E. II 6, 1223 a 14. 19.

wir es in unserer Gewalt, die Unwissenheit zu vermeiden. Aber vielleicht darf man einwenden, daß die Nachlässigkeit im Charakter des Betreffenden liegt. Indessen trägt eben der Einzelne selbst die Schuld daran, daß er einen solchen Charakter besitzt, da dieser die Wirkung eines entsprechenden fortgesetzten Verhaltens ist. In der Macht des Menschen liegt es, Handlungen zu unterlassen, die einen schlechten Charakter begründen. Allerdings läßt sich ein schlechter Charakter nicht nach Belieben wieder ablegen, wie auch eine Krankheit, die sich jemand durch eigene Schuld zugezogen hat, nicht mit einem Male zu beseitigen ist. Vorher lag es in der Macht des Betreffenden, die Krankheit zu verhindern, jetzt aber nicht mehr, wie es auch in der Macht des Menschen liegt, einen Stein zu schleudern oder nicht zu schleudern, keineswegs aber, den einmal fortgeschleuderten Stein wieder zurückzunehmen. Gerade so verhält es sich mit einer lasterhaften Gewohnheit. Der Mensch hat es in seiner Gewalt, nicht lasterhaft zu werden; ist er es aber einmal geworden, so vermag er sich nicht mehr nach Belieben frei zu machen.

Aber nicht bloß die verkehrten Eigenschaften der Seele, sondern auch manche leibliche Gebrechen sind das Werk der Freiheit und deshalb Gegenstand des Tadels. Entstellungen, die von Natur aus vorhanden sind, werden nicht getadelt, wohl aber solche, die man sich durch eigene Sorglosigkeit zugezogen hat. Während der Blindgeborne Gegenstand des Mitleides ist, gibt eine Blindheit, die durch irgend eine Ausschweifung verursacht wurde, Anlaß zum Tadel. Kurz, getadelt werden jene körperlichen Mängel, die durch uns verschuldet sind, die anderen dagegen nicht. Und so scheint alles, was Gegenstand des Tadels ist, ein Ausfluß unserer Freiheit zu sein.[1])

c) Ἑκούσιον und προαίρεσις zwei verschiedene Formen der Willenstätigkeit.

Demnach bedeuten ἑκούσιον und προαίρεσις zwei völlig verschiedene Formen oder Arten der Willenstätigkeit. Dort ist

[1]) E. E. II 6, 1223 a 10. 11, 1228 a 9.

ein Handeln gemeint, das den äußeren Zwang und den Mangel des Bewußtſeins ausſchließt, alſo ein Handeln mit Wiſſen und Willen, hier dagegen ein Handeln, das einer ſittlichen Zurechnung unterliegt, eine Überlegung vorausſetzt und aus einem freien Ermeſſen entſpringt. Dort iſt eine Freiwilligkeit ins Auge gefaßt, die darin beſteht, daß jemand mit Wiſſen und Willen handelt, hier aber iſt eine Freiwilligkeit gemeint, die ſich als freie Wahl charakteriſiert. Die Merkmale des ἑκούσιον beſitzt auch die προαίρεσις, da auch ſie ein Handeln mit Wiſſen und Willen iſt; allein dieſe Merkmale machen nur den generiſchen Beſtandteil der προαίρεσις aus. Nicht bloß Bewußtſein und Wollen ſind im Spiel, ſondern auch Überlegung und freie Entſcheidung. Dort wird die Freiwilligkeit ſchon durch das Wollen als ſolches, durch die Willenshandlung im allgemeinen begründet, hier erſt durch das freie Wollen. Jene Freiwilligkeit iſt bereits gegeben mit einem rein inſtinktiven oder impulſiven Wollen, mit Begierden und Affekten,[1] dieſe erſt mit einer freien Willenstätigkeit. Begierden und Affekte ſind eben bereits Willensakte; das Merkmal der Freiheit jedoch beſitzen ſie an und für ſich noch nicht. Im Gegenteil, die Freiheit des Wollens, die προαίρεσις wird durch ſie beeinträchtigt und zuletzt ſogar in Frage geſtellt.[2] Dieſe Art der Freiwilligkeit, die προαίρεσις, wird daher auch durch ſtarke Furchtempfindungen geſchwächt, da ſolche Regungen der Freiheit der Entſchließung Eintrag tun.[3] Kurz, etwas anderes iſt es um das Wollen als ſolches und etwas anderes um das freie Wollen im Beſonderen. Iſt jenes auch dem Tiere eigen, ſo bildet die freie Willenstätigkeit ein Vorrecht des Menſchen. Erſt das freie Wollen bildet daher auch ein charakteriſtiſches Merkmal des ſittlichen Handelns.[4] Nicht ſchon das Wollen überhaupt, die Freiwilligkeit im Sinne des ἑκούσιον, ſondern erſt der Gedanke der freien Wahl führt auf das ethiſche Gebiet. Um den Tugendbegriff, um die

[1]) 1111 a 24. b 9. — [2]) 1110 a 4. Darüber, daß hier nicht mehr die Freiwilligkeit im weiteren Sinne, ſondern im Sinne der προαίρεσις in Frage ſteht, ſ. unten 110 f. — [3]) 1111 b 5. — [4]) 1109 b 31.

charakteriſtiſchen Merkmale des ſittlichen Handelns iſt es ja dem Philoſophen auch bei dieſer Unterſuchung zu tun. Es gilt, eine weitere Beziehung an der Tugend und am ſittlichen Handeln feſtzuſtellen, nämlich die Beziehung zum freien Willen. In der Tatſache, daß ſittliche Handlungen Gegenſtand des Lobes und Tadels, der Billigung und Mißbilligung ſind, kommt dieſe Beziehung zum Ausdruck; nur freiwillige Handlungen ſind Gegenſtand des Lobes und Tadels, der ſittlichen Billigung und Mißbilligung. Aber nicht das ἑκούσιον, die Willenstätigkeit im weiteren Sinne, bedeutet jene Freiwilligkeit, die von der ſittlichen Billigung und Mißbilligung vorausgeſetʒt wird, ſondern die freie Wahl. Nicht ſchon der Umſtand, daß jemand mit Wiſſen und Willen handelt, begründet eine ſittliche Billigung oder Mißbilligung, ſondern erſt ein Handeln auf Grund freier Entſchließung. Nicht ſchon die Willenshandlung als ſolche iſt eine ſittliche Handlung, ſondern erſt die freie Willenshandlung. Nicht ſchon Bewußtſein und Wollen, ſondern erſt vernünftige Überlegung und freie Entſcheidung verleihen einer Handlung ſittlichen Charakter. Sittlich handelt der Menſch, ſofern es bei ihm ſteht, zu handeln oder nicht zu handeln, ſo oder anders zu handeln. Wenn Ariſtoteles ausführt, daß der Menſch ſowohl nach dem Zeugnis des allgemeinen Bewußtſeins wie der Strafrechtspflege Urheber und Herr ſeiner Handlungen iſt, da Lohn und Strafe nur einen Sinn haben, falls der Menſch das Handeln in ſeiner Gewalt hat;[1]) daß auch die Unwiſſenheit beſtraft wird, ſoweit ſie durch den Menſchen ſelber verſchuldet iſt;[2]) daß Unkenntnis der Geſetʒe ſtrafbar iſt, wenn die Kenntnis gefordert und leicht anzueignen war;[3]) daß auch eine gewohnheitsmäßige Sorgloſigkeit nicht vor Strafe ſchütʒt, wenn dieſe Gewohnheit durch eigene Schuld verurſacht iſt; daß ſelbſt körperliche Gebrechen dem Menſchen zum Vorwurf gemacht werden, wenn ſie durch Nachläſſigkeit oder Ausſchweifungen entſtanden ſind, während Mängel, die dem Menſchen von Natur aus anhaften, nicht Gegenſtand des Tadels, ſondern des Mitleids ſind; wenn Ariſto-

[1]) 1113 b 18 ff. — [2]) 1113 b 30. — [3]) 1113 b 33.

teles all dies ausführt, ſo gelangt darin der Gedanke der ſittlichen Zurechnung und damit der Freiheit oder Selbſtbeſtimmung zum unzweideutigſten Ausdruck. Ausdrücke wie *προαίρεσις, ἐφ' ἡμῖν, ἔξεστιν, κύριον εἶναι* können nur als die Sprache des Freiheitsbewußtſeins verſtanden werden. Hiemit aber gewinnt Ariſtoteles wirklich, wie er anfangs angedeutet hat,[1]) dem ſittlichen Handeln eine neue Seite ab. Die Freiheit bedeutet ein Merkmal des ſittlichen Handelns, das der Aufmerkſamkeit der früheren Ethiker nahezu völlig entgangen iſt. Will Sokrates die Tugend bloß mit Hilfe des Wiſſens begründen, Plato neben der denkenden Vernunft zwar auch Willensäußerungen heranziehen, aber nur in der Geſtalt von Affekten (*θυμός — θυμοειδές*) und Begierden (*ἐπιθυμία — ἐπιθυμητικόν*), ſo ſchaltet Ariſtoteles auch noch den freien Willen ein. Auch der freie Wille erſcheint jetzt als Träger des ſittlichen Lebens. Mag die Tugend in der Vernunft ihre Norm haben, ihren eigentlichen Sitz hat ſie im freien Willen.[2]) Immer weiter entfernt ſich die Entwicklung des ethiſchen Denkens von jener Anſchauung, die in der Tugend bloß eine Leiſtung der Vernunft erblicken wollte; die Grundlage des ſittlichen Handelns dehnt ſich mehr und mehr auch auf das ganze Willensleben aus. Nicht bloß Affekt und Begierde, ſondern auch der freie Wille iſt jetzt an der Tugend in ausſchlaggebender Weiſe beteiligt; nicht bloß der Wille als Begehrungsvermögen, ſondern auch das Vermögen der freien Entſchließung zählt zu den Faktoren des ſittlichen Lebens. Eine hiſtoriſche Orientierung wird über dieſes Verhältnis näheren Aufſchluß geben.

d) Keine vollſtändige Trennung der beiden Begriffe.

Zunächſt fällt auf, daß die Auseinanderhaltung der Begriffe *ἑκούσιον* und *προαίρεσις* nur unvollſtändig gelingen will. Das *ἑκούσιον* wird nicht in der umſchriebenen Bedeutung feſt-

---

[1]) 1109 b 33. — [2]) *ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετική, . . . ὡρισμένη λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε.* II 6, 1106 b 36. Vgl. VI 2, 1139 a 22.

gehalten, sondern nimmt unbemerkt einen spezielleren Inhalt an. Die Beispiele, die das ἑκούσιον erläutern sollen, führen einen neuen Begriff ein. Dies vor allem mit der Frage, ob große Furcht unsere Handlungen der Freiwilligkeit beraubt oder nicht.[1]) Unverkennbar schleicht sich jetzt neben dem Begriff, den Aristoteles definieren will, noch ein anderer Begriff ein; nicht mehr bloß die Willenshandlung im allgemeineren Sinne steht in Frage, sondern zugleich die freie Willenshandlung im besonderen. Die Schwierigkeit, die Aristoteles berührt, liegt nämlich darin, daß einander zwei verschiedene Arten der Freiwilligkeit gegenüberstehen. Unter dem Druck der Einschüchterung handelt der Mensch einerseits mit innerem Widerstreben, also ungern und unwillig. Nur ungern und unwillig, mit Unlust und Widerwillen wirft der Schiffbrüchige seine Habe über Bord; und insofern hat sein Handeln den Charakter der Unfreiwilligkeit.[2]) Andererseits schließt die Furcht nicht aus, daß der Mensch dennoch auf Grund freier Entschließung handelt und deshalb für sein Verhalten verantwortlich ist. Er versteht sich zwar ungern und widerwillig zu dem Schritt, den der Augenblick erheischt, aber er entschließt sich dazu immerhin aus freier Selbstbestimmung; und in diesem Sinne hat sein Handeln trotz der Furcht das Merkmal der Freiwilligkeit,[3]) vorausgesetzt, daß nicht doch durch eine besonders starke Furchterregung jede Verantwortung aufgehoben wird. Hier ist also in der Tat aus dem ἑκούσιον ein anderer Begriff geworden.[4]) Das ἑκούσιον, das trotz der Furcht ein Merkmal der menschlichen Handlung bedeutet, ist nicht mehr dasjenige, das Aristoteles definieren will.

Das nämliche ist der Fall, wenn der Philosoph der Anschauung begegnet, daß Handlungen durch Begierde und Aufregung der Freiwilligkeit beraubt werden.[5]) Gegenüber jenem ἑκούσιον, das durch den Gegensatz zum äußeren Zwang und zur Unwissenheit bedingt ist, könnte eine solche An-

[1]) III 1, 1110 a 4. — [2]) 1110 a 18. — [3]) 1110 a 12. — [4]) Vgl. Hildebrand, Aristoteles' Stellung zum Determinismus und Indeterminismus. Inauguraldiss. Leipzig 1884. 14 f. — [5]) III 2, 1111 a 22.

ſchauung unmöglich aufkommen; denn die Willenshandlung als ſolche, das Handeln mit Wiſſen und Willen, wird durch Begierde und Aufregung in keiner Weiſe bedroht, da doch Affekt und Begierde Willenshandlungen ſind.[1]) Dagegen wird durch ſtarke Affekte und Gemütsbewegungen das Maß der Freiheit herabgedrückt. Willenskundgebungen ſind auch Begierden und Affekte; allein die Freiheit oder Verantwortlichkeit kann zuletzt nicht mehr mit ihnen zuſammenbeſtehen. Auch als Gegenſatz zu Begierden und Erregungen bedeutet alſo das ἑκούσιον nicht mehr die Willenshandlung überhaupt, ſondern die freie oder zurechenbare Willenstat. Wieder überſieht Ariſtoteles, daß der Begriff gleichſam unter der Hand einen andern Inhalt bekommt als durch die Definition. Und ſo fließen die zwei Begriffe, die Ariſtoteles auseinanderhalten will, von Anfang an teilweiſe ineinander. Iſt zunächſt ein Handeln gemeint, zu dem ſich der Menſch gerne, willig, aus eigenem Antriebe verſteht, ein Handeln, das den eigenen Wünſchen und Neigungen entſpricht, ſo wird daraus immer wieder ein Handeln, wofür der Menſch verantwortlich iſt, mag er ſich dazu mit Luſt oder Unluſt, gerne oder ungerne, willig oder unwillig entſchießen. Dort bezeichnet das innere Widerſtreben den Gegenſatz, hier jede Art des Zwanges, wodurch die Verantwortlichkeit aufgehoben wird. Ariſtoteles möchte ſich vorerſt nur des einen der beiden Begriffe bemächtigen, unter freiwilligen Handlungen nur ſolche verſtehen, die dem Menſchen nicht abgenötigt zu werden brauchen, ſondern dem eigenen Wünſchen und Wollen entſpringen. Nur die Willenshandlung im allgemeinen Sinne ſoll definiert werden; allein die Trennung wird nicht durchgeführt, der Freiheitsgedanke weiß ſich jetzt ſchon Eingang zu verſchaffen. Obſchon der Begriff, der zunächſt beſtimmt werden ſoll, keinerlei ſittlichen Charakter beſitzt, ſo daß er ausdrücklich auf das vernunftloſe Weſen ausgedehnt werden konnte, ſo drängen ſich doch immer wieder ſittliche Momente ein. Das ἑκούσιον erſcheint als ein Handeln, das Lob und Tadel verdient,[2]) den Ausfluß einer

[1]) III 3, 1111 a 24. — [2]) III 1, 1110 a 20.

freien Wahl darstellt[1]) und im Belieben des Menschen gelegen ist[2]), lauter Bestimmungen, die nicht mehr auf die Willenshandlung im allgemeinen, sondern auf die freie Willenshandlung hinweisen. Ἑκούσιον und προαίρεσις werden nicht durchweg von einander geschieden, sondern fallen teilweise zusammen. Das ἑκούσιον bedeutet keinen einheitlichen Begriff, bezeichnet nicht bloß die Willenshandlung in ihrer allgemeineren Bedeutung, sondern auch die freie Willenshandlung im besondern. Aristoteles möchte allerdings den Ausdruck auf den allgemeineren Begriff festlegen; tatsächlich gebraucht er ihn bald in der weiteren, bald in der engeren Bedeutung. Dieser eigenartige, wenig einheitliche Sprachgebrauch bedarf der Erklärung.

Nach dem Vorausgehenden hat der Umstand, daß das ἑκούσιον in doppelter Bedeutung überhaupt auftritt, seinen Grund offenbar in der Natur der Sache. Aristoteles folgt hier dem allgemeinen Sprachgebrauch. Das griechische ἑκούσιον ist ebensowenig ein eindeutiger Begriff, wie das deutsche „freiwillig"; beide Ausdrücke bezeichnen bald die Willenshandlung überhaupt, bald die freie Willenshandlung im besondern. Bald ist eine Handlung gemeint, die jemand gerne, willig, bereitwillig, mit Lust und Liebe ausführt, bald ein Verhalten, das auf freier Entschließung beruht; dort geht die Handlung aus eigenem Antrieb hervor, erfolgt ohne inneren Widerstand, hier ist gesagt, daß der Handelnde verantwortlich zu machen ist. Dort ist der Gedanke, daß die Handlung nicht erzwungen zu werden braucht, sondern den eigenen Wünschen und Neigungen entspringt, hier, daß sie Gegenstand sittlicher Zurechnung ist. Dort ist die freudige Stimmung das Kennzeichen der Freiwilligkeit, während die freie Willensentscheidung keineswegs immer freudigen Charakter besitzt. Der Mensch kann sich ungern, mit innerem Widerstreben entschließen, entschließt sich aber doch. Dort bezeichnet die Abneigung, der innere Widerwille den Gegensatz, hier jede Nötigung, wodurch die Verantwortlichkeit aufgehoben wird. Dort ist nur der äußere Zwang ausgeschlossen, hier jede

[1]) 1110 a 12. 19. — [2]) 1110 a 17.

Art des Zwanges, auch der innere Zwang. Freiwillig im erſteren Sinne iſt auch, wie Ariſtoteles lehrt, das Verhalten des Tieres, dann nämlich, wenn es auf eigenen Antrieben und Begierden beruht; freiwillig im letzteren Sinne iſt nur das Verhalten des ſittlichen Weſens. Daß nun trotzdem beide Begriffe durch das nämliche Wort bezeichnet werden und inſoferne in einander fließen, erklärt ſich daraus, daß im Menſchen die Trennung bis zu einem gewiſſen Grade aufgehoben iſt. Der menſchliche Wille iſt eben zugleich der freie Wille, das menſchliche Wollen das freie Wollen; die Willenshandlung iſt hier zugleich mehr oder minder der Ausfluß der Freiheit. Willenshandlung und freie Wahl fallen dann nicht mehr auseinander, ſondern ſind nur noch verſchiedene Seiten der nämlichen Sache. In allen Fällen beſteht dieſe Identität freilich nicht. Auch im Menſchen gibt es Willensregungen, denen das Merkmal der freien Entſchließung fehlt; hochgeſteigerte Affekte ſchließen, wie auch Ariſtoteles weiß, die Freiheit aus. Und umgekehrt, mit der freien Entſchließung ſind nicht notwendig Affekte oder Begierden verbunden; der Menſch kann Entſchlüſſe faſſen, die ſeinen Wünſchen und Neigungen widerſtreiten. Im allgemeinen jedoch ſind Willenshandlung und Freiheit mit einander vereinigt. Im allgemeinen handelt der Menſch nicht mit Luſt und Liebe, ohne zugleich mit Freiheit zu handeln; das menſchliche Wollen iſt regelmäßig zugleich eine Betätigung der Freiheit und weiſt daher das Merkmal der Freiwilligkeit ſowohl in dem einen wie auch im anderen Sinne auf. Εκούσιον und προαίρεσις ſind dann nicht mehr verſchieden, ſondern fallen zuſammen. Wille und Freiheit bedeuten die Endpunkte, zwiſchen welchen ſich das menſchliche Wollen bewegt; bald handelt der Menſch mehr mit Begierde, bald mehr mit Freiheit, bald mehr im Affekt, bald mehr auf Grund freier Entſcheidung. Obwohl an ſich zwei völlig verſchiedene Arten des Wollens, in der menſchlichen Willenstätigkeit berühren ſich beide; und dies iſt das Verhältnis, das im Sprachgebrauch zum Ausdruck gelangt, wenn der Begriff freiwillig einen doppelten Inhalt aufweiſt. Soweit

Ariſtoteles das ἑκούσιον in einer zweifachen Bedeutung ge-
braucht, ſowohl in einer weiteren wie in einer engeren
hält er ſich alſo an den allgemeinen Sprachgebrauch.

Dann aber erhebt ſich die Frage, wie Ariſtoteles dazu
kommt, gleichwohl einen andern Sprachgebrauch begründen
zu wollen. Wenn ſich nach dem Geſagten der Verſuch
das ἑκούσιον zu einem eindeutigen Begriff zu ſtempeln und
nur als Willenshandlung im allgemeineren Sinne zu kenn-
zeichnen, als eine Abweichung vom gewöhnlichen Sprach-
gebrauch erweiſt,[1]) wodurch wird Ariſtoteles zu einer ſolchen
Begriffsbeſtimmung veranlaßt? Wenn das ἑκούσιον in Wirk-
lichkeit bald die Willenshandlung überhaupt, bald die freie
Willenshandlung im beſondern bedeutet, und wenn ſich
Ariſtoteles ſelbſt dieſem Sprachgebrauch nicht zu entziehen
vermag, wie kommt er dennoch dazu, mit jenem Ausdruck
nur einen der beiden Begriffe, und zwar ſpeziell den wei-
teren verbinden zu wollen? Dieſe Frage gibt Anlaß, nun-
mehr auf die geſchichtlichen Verhältniſſe einzugehen, unter
welchen die Willenslehre des Ariſtoteles zuſtande gekommen
iſt. Wie ſchon bemerkt wurde, bedeutet dieſe Willenslehre
im Vergleich mit älteren Auffaſſungen eine erhebliche Er-
weiterung der Grundlagen des ſittlichen Lebens. Nicht bloß
die Vernunft, ſondern auch der Wille, und nicht bloß Affekt
und Begierde, ſondern auch der freie Wille wird in dieſe
Grundlagen einbezogen. Jene Ethik, die das ſittliche Leben

[1]) So auch H. Gomperz, Arch. f. Geſch. d. Philoſ. XIX. 1906. 562.
Charakteriſtiſch für den allgemeinen Sprachgebrauch iſt in der Tat die
zweite Tetralogie des Redners Antiphon (Ed. Teubner. 28 ff.), auf die
Gomperz (560) verweiſt, eine Rede, die eine unfreiwillige Tötung zum
Gegenſtande hat. Das ἀκούσιον wird keineswegs bloß in jenem Sinne
genommen, auf den es Ariſtoteles mit ſeiner Definition feſtlegen will.
Einerſeits ſcheint der Redner das ἀκούσιον allerdings als eine Handlung
beſtimmen zu wollen, die ohne Bewußtſein ausgeführt wird (31, 13),
andererſeits aber bildet nicht dieſer Gedanke, ſondern die Schuldfrage
den Kernpunkt der Darlegung Eine unbeabſichtigte und unvorherge-
ſehene Tötung wird vor Gericht in dem Sinne als ἀκούσιον dargeſtellt,
daß ſie keine Schuld einſchließt und deshalb keine Strafe verdient,
ein Sprachgebrauch, der mit der ariſtoteliſchen Definition nicht in Ein-
klang zu bringen iſt.

nur oder fast nur auf der Grundlage der Vernunft aufbauen wollte, gibt darum den historischen Hintergrund ab. Diesem Hintergrunde verdankt die aristotelische Willenslehre, wie sich zeigen wird, in mehr als einer Beziehung ihre besondere Fassung; von da aus erklärt sich dann vielleicht auch, wie Aristoteles dazu kommt, die Bedeutung des ἑκούσιον im Gegensatz zum allgemeinen Sprachgebrauch einengen zu wollen. Allem Anscheine nach behauptet sich nämlich hier jene Fassung, die das ἑκούσιον bei Sokrates angenommen hat.

e) Das ἑκούσιον bei Sokrates.

In der Ethik des Sokrates ist der Sinn des ἑκούσιον ganz und gar durch den eudämonistischen Charakter der Willensauffassung bedingt. Alle Willenstätigkeit ist beherrscht von einem naturnotwendigen Verlangen nach Glückseligkeit.[1]) Der Wille kann gar nicht anders als nach dem „Guten", nach Glückseligkeit verlangen; und diesem Verlangen ordnen sich alle Bestrebungen unter. Alles Wollen ist daher im Grunde und seinem tieferen Wesen nach nichts anderes als ein Streben nach Glückseligkeit. Dies gilt besonders auch vom sittlichen Wollen und Handeln; auch in der Ausübung des Guten ist der Mensch vom Streben nach Glückseligkeit beherrscht. Ja, gerade das sittlich Gute vermag den Menschen wirklich zu beseligen; das sittlich Gute ist daher mit dem Beseligenden ein und dasselbe. Von da aus ergibt sich die unvermeidliche Konsequenz, daß der Mensch nicht in Versuchung kommen kann, das Böse mit Wissen und Willen zu tun. Ist das Gute als das Beglückende zuletzt das einzige Objekt, das der Mensch wirklich wollen kann, so kann das Böse nur durch einen Irrtum Gegenstand seines Strebens werden. Daher die sokratische Lehre, daß der Mensch das Böse nur unfreiwillig, nämlich aus Unwissenheit tut.[2]) Hätte er ein Wissen, d. h. eine richtige Erkenntnis dessen, was er tut, so würde er nicht so handeln; und deshalb ist sein Handeln etwas Unfreiwilliges (ἀκούσιον). In welchem

[1]) Wildauer I 11 ff. — [2]) Plat. Apol. 25 e. 26 a. Gorg. 488 a. 509 e. Prot. 345 c ff. 358 e Mem. IV 2, 20. Wildauer I 63. 67 f.

Sinne Sokrates den Ausdruck freiwillig (ἑκών, ἑκούσιον) gebraucht, geht aus dieſem Zuſammenhang hervor. Freiwillig iſt, was der Menſch wirklich will und inſofern mit Wiſſen und Willen vollbringt; unfreiwillig iſt, was der Menſch nicht kennt und deshalb auch nicht wollen kann. Die ſchlechte Handlung iſt unfreiwillig, weil ſie auf Unkenntnis oder falſcher Vorſtellung beruht. Die Unfreiwilligkeit iſt durch den Mangel des Wiſſens oder Bewußtſeins bedingt; das Freiwillige fällt mit dem Wiſſentlichen zuſammen. Eine Beziehung zur Freiheit gelangt deshalb im ſokratiſchen ἑκούσιον nicht zum Ausdruck. Wenn Sokrates lehrt, daß der Menſch bloß das Gute freiwillig tut, ſo will er nicht den Gedanken einer freien Entſchließung ausſprechen, ſondern ſagen, daß der Menſch nur das Gute zum Gegenſtande ſeines wirklichen Wollens machen kann. Ja, die Freiheit iſt inſofern poſitiv ausgeſchloſſen, als der Wille zum Guten in den Augen des Sokrates den Charakter einer Naturnotwendigkeit beſitzt. Der Wille iſt von Natur aus auf das Gute hingerichtet, ſo daß er dieſe Richtung unfehlbar einhält, ſoweit er nicht durch falſche Vorſtellungen davon abgelenkt wird. Auch wenn der Menſch das Böſe tut, will er in Wahrheit das Gute, nur daß er es am falſchen Platze ſucht. Mit einer freien Wahl hat alſo das ſokratiſche ἑκούσιον nichts zu tun; das ἀκούσιον bedeutet nicht die Negation der freien Entſchließung, ſondern des Wiſſens oder Bewußtſeins. Die Behauptung, daß der Menſch das Böſe nur freiwillig tut, hat nicht den Sinn, daß er in dieſem Falle unfrei handelt, ſondern, daß er das Böſe als ſolches überhaupt nicht will. Wüßte er, wie es um die Sache wirklich ſteht, ſo würde er anders handeln. Nicht ein unfreies, ſondern ein unwiſſentliches Handeln iſt mit dem ἀκούσιον gemeint. Mit der Lehre, daß der Menſch das Böſe nur unfreiwillig tut, will daher Sokrates auch nicht die ſittliche Schuld herabdrücken oder beſeitigen, nicht die Zurechnung oder Verantwortlichkeit in Abrede ſtellen; mit irgend einer laxen Beurteilung des menſchlichen Handelns hängt die ſokratiſche Lehre nicht im Geringſten zuſammen.

So nimmt im Zusammenhang mit dem sokratischen Eudämonismus das ἑκούσιον eine Bedeutung an, die dem allgemeinen Sprachgebrauch nur noch zur Hälfte entspricht. Der Ausdruck bezeichnet nicht mehr bald die Willenshandlung überhaupt, bald die freie Willenshandlung im besondern, sondern nur noch die erstere; und diese Fassung läßt der Begriff auch bei den folgenden Denkern, vor allem bei Plato erkennen.

f) Das ἑκούσιον bei Plato.

Im allgemeinen wenigstens gebraucht Plato die Ausdrücke ἑκούσιον und ἀκούσιον im sokratischen Sinne. Das ἑκούσιον wird durch den Gegensatz zum Zwang (ἀνάγκη) und zum inneren Widerstreben gekennzeichnet. Als freiwillig erscheint, was ohne Zwang und Widerwillen geschieht, positiv ausgedrückt, was jemand mit Willen (κατὰ τὴν βούλησιν) tut. Unfreiwillig ist deshalb, was gegen den Willen (παρὰ τὴν βούλησιν) des Handelnden geschieht und, wie Plato ebenfalls zu sagen scheint, durch Irrtum und Unwissenheit bedingt ist.[1] Das Freiwillige deckt sich mit dem, was man wünscht und will, was man gern oder bereitwillig tut,[2] das Unfreiwillige mit dem, was man ungern oder widerwillig tut.[3] Auch Plato denkt also bei diesen Begriffen nicht an Freiheit und Unfreiheit, sondern an Wollen und Nichtwollen. Nur so kann er von Sokrates auch die Lehre übernehmen, daß der Mensch das Böse nur unfreiwillig tut.[4] Vom Standpunkt der Freiheit aus hätte sich vermutlich niemals Anlaß geboten, Gutes und Böses zu einander in Gegensatz zu bringen; denn warum nur gute, nicht auch schlechte Handlungen das Werk der Freiheit sein sollen, will nicht einleuchten. Wohl aber ergibt sich mit einer eudämonistischen Betrachtungsweise ein Unterschied zwischen guten und schlechten Handlungen. Wird das sittliche Handeln wesentlich als ein Streben nach Glück und Seligkeit aufgefaßt, so erscheint nur das Gute als

---

[1]) Kratyl. 420 d. — [2]) Lach. 183 d. Gorg. 509 e. Tim. 70 a. Leg. V 733 d. XI 936 e. — [3]) Krit. 48 e. Leg. IX 866 d. — [4]) Men. 78 a. Rep. IX 589 c. Leg. V 731 c. 734 b. IX 860 d e.

freiwillig, das Böse aber als unfreiwillig, in dem Sinne, daß der Mensch nur ohne Wissen und Willen etwas tut, was sein Wohlergehen schädigt. Die eudämonistische Betrachtungsweise also hat dazu Anlaß gegeben, gute und böse Handlungen einander unter dem Gesichtspunkt der Freiwilligkeit gegenüberzustellen; nicht ein Gegensatz zwischen freien und unfreien, sondern zwischen wissentlichen und unwissentlichen Handlungen ist zunächst gemeint. Erst in zweiter Linie hat dieser Gegensatz, nachdem er einmal zur Geltung gelangt war, auch jenen anderen Sinn angenommen. Für immer und ausschließlich läßt sich das ἑκούσιον doch nicht auf die sokratische Fassung beschränken, daneben weiß sich vielmehr auch der allgemeine Sprachgebrauch wieder geltend zu machen. Dies, wenn Plato dem Satze, daß niemand freiwillig Böses tut, den Einwand entgegenhält, daß das allgemeine Bewußtsein und die Strafrechtspflege zwischen freiwilligen und unfreiwilligen Übertretungen unterscheidet.[1]) Wenn Sokrates Recht hat und alles Unrecht unfreiwillig ist, wie können Gesetzgeber und Richter von einer andern Annahme ausgehen? Gilt nicht die Freiwilligkeit der Übertretung als Bedingung der Strafbarkeit? Plato hält trotz Sokrates den in allen Staaten und von allen Gesetzgebern anerkannten Unterschied zwischen freiwilligen und unfreiwilligen Übertretungen für unabweisbar, scheint aber außerstande zu sein, die hierin für den sokratischen Standpunkt gelegene Schwierigkeit zu lösen.[2]) Daß die Menschen einander bald freiwillig, bald unfreiwillig Schaden zufügen, ist unbestreitbar.[3]) Nur die freiwillige oder beabsichtigte Schädigung gilt als ein wirkliches Unrecht und zieht deshalb Strafe nach sich, während im andern Fall bloß ein Schadenersatz angebracht ist. Während also der sokratischen Annahme gemäß die unsittliche Tat ihrem Begriffe nach etwas Unfreiwilliges ist, betrachtet Plato mit der staatlichen Strafrechtspflege die Freiwilligkeit als ein wesentliches Merkmal der rechtswidrigen Handlung. Die Freiwilligkeit gilt ihm als die Voraussetzung der Strafbarkeit; je höher der Grad

[1]) Leg. IX 860 e. — [2]) IX 860 b. — [3]) IX 861 e.

der Freiwilligkeit, deſtomehr verdient eine rechtswidrige Handlung geſtraft zu werden, deſtomehr hat ſie den Charakter des Unrechts. Dieſer Überzeugung paßt Plato ſeine ſtrafrechtlichen Verordnungen im Einzelnen an;[1]) und in dieſem Beſtreben, die Strafe nach dem Grade der Freiwilligkeit zu bemeſſen, trifft er auch auf jene rechtswidrigen Handlungen, die im Zorne ausgeführt werden. Solche Handlungen, ſo heißt es, können von zweifacher Art ſein. Entweder handelt der Zornmütige plötzlich, ohne Überlegung, in der erſten Aufwallung, um das begangene Unrecht alsbald zu bereuen; oder er geht mit Vorſatz und Bedacht etwa auf Rache aus, ohne die vollbrachte Tat irgendwie zu bereuen. In beiden Fällen liegt eine Eingebung des Zornes vor, in beiden eine Handlungsweiſe, die zum Teil freiwillig, zum Teil unfreiwillig iſt. Im übrigen aber iſt das Verhältnis verſchieden. Während das Verhalten desjenigen, der ſeinen Zorn zurückhält und nicht ſofort, ſondern erſt nach ſorgſamer Überlegung zur Rache ſchreitet, in der Hauptſache als freiwillig erſcheint, handelt jener, der ſich von der erſten Aufwallung fortreißen läßt, mehr unfreiwillig als freiwillig. Im einzelnen Fall iſt daher nicht leicht zu entſcheiden, ob die Handlung dieſen oder jenen Charakter beſitzt. Das Richtigſte wird ſein, beide Arten von zornmütigen Handlungen als ungefähr freiwillig bezw. unfreiwillig anzuſehen und die überlegten ſtrenge, die andern aber milder zu beſtrafen.[2])

Wie einleuchtet, nimmt mit dieſer Darlegung das ἑκούσιον in der Tat einen anderen Sinn an als bei Sokrates.[3]) Als Vorausſetzung und Korrelat der Strafbarkeit bedeutet die Freiwilligkeit nicht mehr eine Willenshandlung im allgemeinen, ſondern ſpeziell eine freie Willenshandlung. Die Frage dreht ſich nicht mehr darum, ob der Menſch gerne oder ungerne, willig oder widerwillig, wiſſentlich oder unwiſſentlich handelt, ſondern darum, ob ihm der Zorn die Freiheit raubt oder nicht. Hat ſich der Zornige noch in ſeiner Gewalt, oder wird er von einer unbezwingbaren Leidenſchaft beherrſcht? Iſt er noch zurechnungsfähig, oder iſt

[1]) IX 862 b ff. 865 a ff. — [2]) IX 866 e – 867 b. — [3]) Vgl. Hans Meyer 201.

er der Spielball einer unwiderstehlichen Zwangsgewalt? Nicht Wille und Widerwille, sondern Freiheit und Zwang bilden jetzt den Gegensatz. Nicht der Charakter der Willenshandlung, sondern die Freiheit und Strafbarkeit wird durch den Zorn in Frage gestellt. Willenshandlung ist auch die Handlung, die dem Menschen durch den Zorn eingegeben wird; aber die Freiheit oder Verantwortlichkeit wird zuletzt durch den Zorn aufgehoben. Kurz das ἑκούσιον bedeutet nicht mehr wie bei Sokrates eine Willenshandlung allgemeinerer Art, sondern eine freie Willenshandlung; und dieses ἑκούσιον war auch im Spiele, als sich Plato den Einwand machte, daß zwischen freiwilligen und unfreiwilligen Rechtsverletzungen unterschieden werde, und als er sich deshalb die Frage vorlegte, wie mit dieser Überzeugung die Lehre zu vereinbaren ist, daß alles Unrecht unfreiwillig ist. Der sokratische Gedanke besagt, daß niemand wissentlich, sondern nur aus Unkenntnis Böses tut, und daß in diesem Sinne alles Böse den Charakter des Unfreiwilligen hat; der Richter aber wirft die Frage auf, ob der Delinquent im Augenblick der Handlung die Zurechnungsfähigkeit besaß, so daß er für sein Verhalten verantwortlich gemacht werden kann. Dort deckt sich das Freiwillige mit dem Wissentlichen, hier mit dem Zurechenbaren. Einem strafrechtlichen Gesichtspunkt entspricht ein anderes ἑκούσιον als einem eudämonistischen. Kennt Sokrates das ἑκούσιον nur in letzterer Gestalt, so Plato auch in ersterer. Doch scheint sich Plato dieser Zweideutigkeit des ἑκούσιον nicht bewußt zu werden. Wenigstens macht er keinen Versuch, beide Bedeutungen auseinanderzuhalten, obschon ihm der von der Strafrechtspflege hergenommene Einwand dazu Anlaß geboten hätte. Einerseits behauptet er mit Sokrates, daß niemand freiwillig Schlechtes tue, andererseits folgt er der allgemein geteilten Anschauung, daß nur ein freiwilliges Vergehen Strafe verdient. Die darin liegende Schwierigkeit läßt er auf sich beruhen, um das ἑκούσιον auch sonst bald in diesem, bald in jenem Sinne zu gebrauchen. Gewöhnlich nimmt er es in der allgemeineren

Bedeutung, ſo daß die ſokratiſche Faſſung des Begriffs ein gewiſſes Übergewicht behauptet.

Dabei verdient beachtet zu werden, daß die engere Bedeutung gerade in den letzten Werken des Philoſophen auftritt, abgeſehen von den Geſetzen nämlich auch im Timäus. Den Ausſchlag gibt in beiden Fällen der Umſtand, daß das Thema über eine bloß eudämoniſtiſche Betrachtungsweiſe hinausführt. Handelt es ſich in den Geſetzen um eine ſtrafrechtliche, ſo im Timäus[1]) um eine rein ethiſche Materie. Zunächſt iſt davon die Rede, daß ſittliche Eigenſchaften ihren Grund in weitem Umfange in äußeren Verhältniſſen haben, nämlich in körperlichen Zuſtänden und in der Erziehung. Seeliſche Krankheiten ſind nicht ſelten durch leibliche bedingt; geſchlechtliche Ausſchweifungen gehen, ſo urteilt Plato, zum großen Teil auf eine abnorme Verfaſſung des körperlichen Organismus zurück; und ähnliches gelte von anderen Formen der Ausgelaſſenheit. Die Annahme, daß der Menſch in dieſem Falle freiwillig handle und deshalb heftigen Tadel verdiene, ſei falſch. Der Menſch iſt, ſo lehrt Plato in dieſem Zuſammenhang, nicht freiwillig ſchlecht, ſondern infolge eines krankhaften Körpers und einer ſchlechten Erziehung. Noch mehr Gewicht erhalte dieſes Urteil, wenn ſchlechte politiſche Zuſtände hinzutreten und im öffentlichen wie im privaten Leben der Einfluß ſchlechter Reden zur Geltung kommt, ohne daß wiſſenſchaftliche Einſichten ein heilſames Gegengewicht bilden. Unter ſolchen Umſtänden werden die Menſchen wahrlich nicht durch eigene Schuld ſchlecht; vielmehr trifft die Schuld mehr die Erzieher als das Kind.

Nicht eine ſtrafrechtliche, ſondern eine rein ethiſche Darlegung alſo bringt hier den Gedanken der Schuld oder Verantwortlichkeit mit ſich. Die Frage iſt, inwieweit der Menſch ſelber für ſein ſittliches Verhalten verantwortlich gemacht werden darf, und inwieweit äußere Einwirkungen den Ausſchlag geben. Plato bekennt ſich zur Anſchauung, daß die ſittliche Haltung dem Menſchen nur mit bedeutſamer Einſchränkung zur Laſt gelegt werden darf. Der Einfluß äußerer

[1]) 86 d — 87 b

Verhältnisse wird von ihm sehr hoch angeschlagen. In diesem Sinne lehrt der Philosoph, daß der Mensch zum guten Teil nur unfreiwillig schlecht sei. Die Freiwilligkeit drückt hier eine sittliche Schuld oder Verantwortlichkeit aus; das ἑκούσιον hat seine sokratische Bedeutung abermals eingebüßt. Aber nicht bloß das ἑκούσιον, mit ihm hat von selbst auch der sokratische Satz, daß niemand freiwillig Böses tut, einen andern Sinn angenommen.[1]) Wollte Sokrates sagen, daß niemand wissentlich Böses tut, so will Plato die sittliche Schuld in Zweifel ziehen. Während Sokrates die Schuldfrage gar nicht berührt, ist Plato gerade damit beschäftigt, die persönliche Schuld zu umgrenzen; soll dort über Freiheit und Unfreiheit keinerlei Abmachung getroffen werden, so ist es hier darauf abgesehen, die Grenzen der Freiheit zu ziehen. Dabei scheint Plato den Unterschied der beiden Sätze oder Urteile ebensowenig zu beachten, wie den Unterschied der beiden Begriffe. Durch nichts wird angedeutet, daß der sokratische Satz einen anderen Sinn bekommen hat; auch jetzt noch wird übersehen, daß aus dem ἑκούσιον ein anderer Begriff geworden ist. Das ἑκούσιον ist wieder jener zweideutige Begriff geworden, als der er im allgemeinen Sprachgebrauch lebendig ist. Mag die sokratische Bedeutung des ἑκούσιον auch bei Plato noch die vorherrschende sein, so läßt sich eine andere doch nicht unterdrücken. Speziell in den späteren Werken Platos drängt sich mehr und mehr der Gedanke der Freiheit oder Verantwortlichkeit ein. Immerhin ist der sokratische Satz, daß niemand freiwillig Böses tut, in seiner ursprünglichen Bedeutung auch im letzten Werke Platos noch nicht verschwunden.[2])

---

[1]) Tim. 86 d e. — [2]) Leg. V 731 c. 734 b. – Daß das ἑκούσιον bei Plato nicht bloß die Willenshandlung im allgemeinen, sondern auch die freie Willenshandlung bezeichnet, hat darnach Wildauer (II 216) gegen Zeller und andere mit Unrecht bestritten. Wildauer hat allerdings beachtet, daß das ἑκούσιον bei Plato nicht eindeutig ist, sondern zwei verschiedene Begriffe verkörpert (216 ff.); der Versuch jedoch, dieses Verhältnis aufzuhellen, die beiden Begriffe zu gewinnen, ohne auf der einen Seite den Freiheitsgedanken heranzuziehen, hat zu keinem Ergebnis geführt. Auch O. Apelt (Platonische Aufsätze. Teubner 1912,

g) Das ἑκούσιον bei Ariſtoteles.

Ein ähnliches Verhältnis nun, wie bei Plato, iſt auch bei Ariſtoteles gegeben. Sokratiſcher und allgemeiner Sprachgebrauch liegen abermals miteinander im Streite. Auf der einen Seite behauptet das ἑκούσιον auch jetzt noch ſeinen ſokratiſchen Charakter; ja, es wird geradezu in dieſem Sinne definiert. Mit der Definition, die das ἑκούσιον als ein Handeln mit Wiſſen und Willen darſtellt, als ein Handeln, das zwar ein Werk des Willens, aber nicht auch der Freiheit iſt, wird der ſokratiſche Begriff auf eine klare Formel gebracht; das ſo definierte ἑκούσιον iſt, wie nach dem Vorausgehenden einleuchtet, in der Tat das ſokratiſche ἑκούσιον. Der Umſtand, daß Ariſtoteles eine Begriffsbeſtimmung entwickelt, die weder mit dem allgemeinen noch mit ſeinem eigenen Sprachgebrauch im Einklang ſteht, findet ſeine Erklärung aus einer Nachwirkung ſokratiſcher Denk- und Redeweiſe. Die Prägung, die das ἑκούσιον in der Ethik des Sokrates angenommen hat, behauptet ſich auch noch bei Ariſtoteles. Nur verſchafft ſich trotz der ausdrücklichen Definition der entgegenſtehende Sprachgebrauch noch ſtärkere Geltung als bei Plato. Je mehr Ariſtoteles im Gegenſatz zu einer rein eudämoniſtiſchen Ethik das Freiheitsbewußtſein zu Worte kommen läßt, deſtomehr nimmt auch das ἑκούσιον wieder ſeine zweifache Bedeutung an, indem es nicht bloß ein Handeln mit Willen, ſondern auch eine freie Entſchließung ausdrückt. Hat die ariſtoteliſche Definition ſchon von Anfang an einen entgegengeſetzten Sprachgebrauch nicht zu verhindern vermocht,[1]) ſo bezeichnet das ἑκούσιον, nachdem mit der προαίρεσις der Freiheitsgedanke auch ausdrücklich zur Einführung gelangt iſt, erſt recht nicht bloß ein Wollen überhaupt, ſondern durchweg zugleich ein freies Wollen.[2]) Wie die προαίρεσις wird jetzt auch das ἑκούσιον als eine Willenstätigkeit charakteriſiert, die von der freien Entſcheidung

191 ff.) hat, obſchon er ebenfalls verſchiedene Arten der Freiwilligkeit anerkennt, den Sachverhalt nicht zu klären vermocht.

[1]) S. oben S. 109 ff. — [2]) III 7, 1113 b 16. 21. 27. 1114 a 13. 21. b 13. 18 ff.

(ἐφ' ἡμῖν) abhängt.[1]) So kehrt Ariſtoteles, obſchon er den Begriff in ſokratiſcher Faſſung übernehmen will, mehr und mehr zum allgemeinen Sprachgebrauch zurück. Ausgegangen iſt Ariſtoteles vom ſokratiſchen ἑκούσιον, um dieſem Begriffe die προαίρεσις als etwas Beſtimmteres gegenüberzuſtellen. Nachdem jedoch das freie Wollen Gegenſtand der Erörterung geworden iſt, wird auch das ἑκούσιον ein Ausdruck des Freiheitsbewußtſeins. Die ſokratiſche Faſſung des Begriffs iſt im Schwinden begriffen. Dabei läßt ſich noch eine andere Entwicklung feſtſtellen. Die Tatſache, daß das ἑκούσιον ein zweideutiger Begriff iſt, wird nämlich, wie von Plato, ſo zunächſt auch von Ariſtoteles überſehen. Sonſt könnte der Philoſoph zur Beleuchtung des ſokratiſchen ἑκούσιον nicht Beiſpiele gebrauchen, die in Wirklichkeit den Begriff in anderer Bedeutung zeigen.[2]) Und auch ſpäter, nachdem Willenshandlung überhaupt und freie Willenshandlung im beſonderen einander gegenübergeſtellt ſind, ſcheint Ariſtoteles, wenn er letztere bald als προαίρεσις, bald als ἑκούσιον bezeichnet, nicht zu beachten, daß er dieſen Ausdruck in einem andern Sinne verwendet als zuvor. Wenigſtens fehlt es an jedem Hinweis darauf, daß ſich der Philoſoph dieſer Zweideutigkeit bewußt iſt. Erſt in der Folge erkennt er, daß das ἑκούσιον doppelſinnig iſt, bald ein Wollen mit dem Charakter des Affekts, bald ein freies Wollen bedeutet.[3])

Wieder völlig entgangen jedoch iſt die Zweideutigkeit des ἑκούσιον dem Verfaſſer der Eudemiſchen Ethik. Wie er meint, drückt das ἑκούσιον nicht eine Betätigung des Willens, ſondern des Erkenntnisvermögens aus.[4]) Mit keiner der verſchiedenen Arten des Wollens kann das ἑκούσιον identifiziert werden, weder mit der Begierde (ἐπιθυμία) noch mit der Gemütsbewegung (θυμός) noch mit dem Wollen im engeren Sinne (βούλησις); jeder dieſer Verſuche führt zu Widerſprüchen. Würde das ἑκούσιον mit der Begierde zuſammenfallen, ſo würde der Enthaltſame einerſeits, ſofern er gegen die Begierde handelt, unfreiwillig, andererſeits, ſoferne er tugend-

[1]) V 10, 1135 a 24. — [2]) S. oben S. 110 f. — [3]) V 10, 1135 b 8. Rhet. I 13, 1373 b 35. — [4]) E. E. II 9, 1225 a 37. b 6.

haft handelt, freiwillig handeln. Ein und dieſelbe Handlung wäre alſo zugleich freiwillig und unfreiwillig; und dies iſt unmöglich.[1]) Ähnlich liegt der Fall bei der Annahme, daß die Freiwilligkeit durch eine Gemütserregung bedingt iſt.[2]) Und der nämliche Widerſpruch ergibt ſich zuletzt, wenn das ἑκούσιον als eine Sache des eigentlichen Willens betrachtet wird. Niemand will, ſo urteilt der Verfaſſer, was als ſchlecht erkannt iſt. Der Unenthaltſame tut aber das Schlechte doch, handelt alſo inſofern unfreiwillig; und doch iſt ſein Verhalten, weil unſittlich, auch freiwillig.[3]) Daß all dieſe vermeintlichen Widerſprüche darauf beruhen, daß der Begriff freiwillig bald eine Betätigung des Willens als ſolchen, bald des freien Willens ausdrückt, hat ſonach der Verfaſſer nicht durchſchaut.

Ganz ähnlich äußert ſich der Verfaſſer der „Großen Ethik"; [4]) auch er überſieht, daß jene Schwierigkeiten auf der Zweideutigkeit des Begriffs ἑκούσιον beruhen; ja, die Verwirrung wird jetzt inſofern noch größer, als Sokrates nach dem Verfaſſer gelehrt hätte, daß wir es nicht in unſerer Gewalt (ἐφ'ἡμῖν) haben, gut oder böſe zu ſein. Zwar möchten alle lieber gut als böſe ſein, alle ziehen die Tugend dem Laſter vor; allein eben daraus folgt, daß niemand freiwillig (ἑκών) böſe, aber auch niemand freiwillig gut iſt.[5]) Wie aus dem Vorausgehenden erhellt, hat der Verfaſſer mit dieſer Darlegung die ſokratiſche Lehre völlig mißverſtanden. Daß es nicht in unſerer Gewalt liegt, gut oder böſe zu ſein, hat Sokrates keineswegs gelehrt. Einmal hat er die Freiwilligkeit nur vom Böſen, nicht auch vom Guten ausgeſchloſſen; daß man das Gute freiwillig, das Böſe unfreiwillig tue, war ſeine Meinung. Sodann hat bei Sokrates der Begriff freiwillig nichts mit der Freiheit zu tun; der Verfaſſer der „Großen Ethik" aber nimmt fälſchlich das ſokratiſche ἑκούσιον als gleichbedeutend mit dem ariſtoteliſchen ἐφ'ἡμῖν.[6]) Und während Ariſtoteles das ἑκούσιον auf Kinder und Tiere ausdehnt, die προαίρεσις jedoch als das unterſcheidende Merk-

[1]) II 7, 1223 b 10. — [2]) 1223 b 18. — [3]) 1223 b 30. — [4]) M. M. I 12, 1187 b 37. [5]) M. M. I 9, 1187 a 7 ff. — [6]) 1187 a 21 ff. b 19.

mal des ſittlichen Handelns bezeichnet, betrachtet die „Große Ethik“ das ἑκούσιον als das charakteriſtiſche Merkmal der Sittlichkeit.[1]) Der große Abſtand, den Ariſtoteles zunächſt wenigſtens zwiſchen dem ἑκούσιον und der freien Willenshandlung feſtſtellt, ſcheint alſo für die große Ethik völlig verſchwunden zu ſein. Läßt Ariſtoteles dem ἑκούσιον wenigſtens anfänglich noch den ſokratiſchen Sinn, ſo ſcheint der „Großen Ethik“ jede Erinnerung daran abhanden gekommen zu ſein. Die ſokratiſche Faſſung des Begriffs gerät immer mehr in Vergeſſenheit, das ἑκούσιον iſt wieder vollends jener zweideutige Begriff, wie er dem allgemeinen Sprachgebrauch angehört.

h) Die Freiheit des Böſen.

Aber nicht bloß, was das ἑκούσιον angeht, ſondern auch in anderen Beziehungen dient die von Sokrates ausgehende Willenslehre den Darlegungen des Ariſtoteles als Hintergrund. So findet auch der auffallende Nachdruck, womit ausgeführt wird, daß das Laſter nicht minder freiwillig iſt, nicht weniger in unſerer Freiheit liegt als die Tugend,[2]) von dieſem Geſichtspunkte aus ſeine Erklärung. Offenbar iſt die Anſchauung, die Ariſtoteles ſo entſchieden ablehnt, von anderer Seite wirklich vertreten worden.[3]) Es muß ſolche gegeben haben, die da lehrten, daß der Menſch nur in der Ausübung des Guten, nicht auch des Böſen, mit Freiheit handelt; und dieſe Annahme wird ja durch obige Mitteilungen beſtätigt. An Sokrates ſelber freilich darf, wie ſich gezeigt hat, nicht gedacht werden; denn ſeine Lehre, daß der Menſch nur das Gute freiwillig, das Böſe aber unfreiwillig tut, läßt die Freiheit unberührt. Wohl aber hat dieſe Lehre bei Plato einen Sinn angenommen, womit der Gedanke auf das Gebiet der Freiheit hinübergeſpielt iſt. Wollte Sokrates ſagen, daß niemand wiſſentlich Böſes tut, ſo will Plato das Böſe mehr oder minder der freien Selbſtbeſtimmung entziehen.[4]) Hier alſo, im platoniſchen Timäus, findet Ariſtoteles jene Behauptung vor, die ſeinen

[1]) 1187 b 33. — [2]) III 7, 1113 b 6 ff. — [3]) III 3, 1111 a 28. 7, 1114 b 12. — [4]) S. oben S. 121 f.

entſchiedenen Widerſpruch herausfordert. Ariſtoteles wendet ſich gegen einen Satz, der ſeinem Wortlaute nach von Sokrates ſtammt, dem Sinne nach aber auf einer Umdeutung des ſokratiſchen Gedankens beruht.[1])

i) Die Freiheit von Unterlaſſungen.

Ganz analog ſcheint das Verhältnis zu liegen, wenn Ariſtoteles im gleichen Zuſammenhang auch dagegen eifert, daß im Hinblick auf die Freiheit zwiſchen Handlung und Unterlaſſung ein Unterſchied gemacht wird. Wieder führt er mit auffallendem Nachdruck aus, daß ein ſolcher Unterſchied keine Berechtigung hat; denn wo die Handlung in unſerer Gewalt ſtehe, da auch die Unterlaſſung, und umgekehrt, wo die Unterlaſſung, da auch die Handlung.[2]) Mag es ſich um Gutes oder Böſes handeln, in jedem Falle liege es deshalb in unſerer Macht, die Handlung zu vollziehen oder zu unterlaſſen. Wieder erhebt ſich die Frage, wodurch denn der Philoſoph veranlaßt wird, dieſe Ausſage des ſittlichen Bewußtſeins ſo kräftig und ſo polemiſch zu betonen. Wer hat denn zwiſchen Handlung und Unterlaſſung in Bezug auf die Freiheit einen Unterſchied machen wollen? Hat wirklich jemand behauptet, daß nur Handlungen, nicht auch Unterlaſſungen Sache der Freiheit ſind? Unmittelbar bieten die Quellen, ſoviel ſich ſehen läßt, zu dieſer Frage keinen Aufſchluß; wohl aber iſt der oben dargelegte geſchichtliche Zuſammenhang dazu angetan, die Lücke auszufüllen. Allem Anſcheine nach hat es Ariſtoteles wieder mit einer Lehre zu tun, die mittelbar oder unmittelbar auf Sokrates zurückgeht; es läßt ſich begreifen, wenn die Entwicklung der ſokratiſchen Gedanken dazu führte, daß das Merkmal der Freiwilligkeit nicht bloß vom Böſen, ſondern auch von der Unterlaſſung ferngehalten wurde, ſei es, daß dieſe Konſequenz durch Sokrates ſelbſt, ſei es, daß ſie durch ſeine Schüler gezogen wurde. Bedeutet doch das ſokratiſche ἑκού-

---

[1]) Wildauer (II 220 f.) hat auch hier den Unterſchied zwiſchen Sokrates und Plato überſehen. Vgl. dagegen Hildebrand, a. a. O. IX. — [2]) III 1113 b 7.

σιον ſeinem Begriffe nach wirklich nur eine poſitive Handlung, nicht auch eine Unterlaſſung. Der Wille als ſolcher betätigt ſich nur in Handlungen, nicht auch in Unterlaſſungen, während die Freiheit nicht bloß zu Handlungen, ſondern auch zu Unterlaſſungen in ein poſitives Verhältnis gebracht wird. Während das Vermögen der freien Entſchließung auch für Unterlaſſungen verantwortlich gemacht, auch in dieſem Fall als poſitiver Urheber ſeines Verhaltens angeſehen wird, bedeutet für den Willen als ſolchen die Unterlaſſung eine bloße Negation. Den Willen als ſolchen aber hat Sokrates mit ſeinem ἑκούσιον im Auge, einen Willen, der unter dem Geſetz der Notwendigkeit, nicht der Freiheit ſteht. Das ſokratiſche ἑκούσιον kann daher nur als Handlung, nicht auch als Unterlaſſung gedacht werden; auf dem ſokratiſchen Standpunkte haben alſo in der Tat nur Handlungen, nicht auch Unterlaſſungen, das Merkmal der Freiwilligkeit. Setzt man nun ſtatt des ſokratiſchen ἑκούσιον auch in dieſem Satze den Begriff freiwillig im Sinne der Freiheit ein, ſo hat man abermals jene Behauptung, die von Ariſtoteles zurückgewieſen wird. Offenbar hat alſo der ſokratiſche Gedanke auch hier infolge der Zweideutigkeit des Begriffs „freiwillig“ mit der Zeit einen andern Sinn erhalten. Solange das ἑκούσιον im ſokratiſchen Sinne genommen wird, verſteht es ſich, daß nur poſitive Taten, nicht auch Unterlaſſungen freiwillig ſein können. Etwas anderes aber iſt es, wenn das ἑκούσιον als Ausfluß der Freiheit genommen wird. Trotzdem wurde der Satz allem Anſcheine nach auch in dieſer Bedeutung feſtgehalten und ſo der Einſpruch des Ariſtoteles herausgefordert. Nur aus einer ſolchen Entwicklung ſcheint ſich zu erklären, daß Ariſtoteles ſo ſehr bemüht iſt, die Freiheit auch auf die Unterlaſſung auszudehnen.

k) Geſchichtliche Stellung der ariſtoteliſchen Freiheitslehre.

Aber auch jetzt ſind die Beziehungen zu dem von Sokrates herrührenden Determinismus noch nicht erſchöpft. Den Gegenſatz hiezu trägt vielmehr die ariſtoteliſche Frei-

heitslehre nicht bloß an einzelnen Punkten, ſondern als Ganzes zur Schau. Die Tendenz, die ſokratiſche Willensauffaſſung als unzulänglich zu erweiſen, iſt deutlich erkennbar. Das ſokratiſche ἑκούσιον wird zwar als ein in ſich durchaus berechtigter Begriff anerkannt, jedoch mit dem Hinweis darauf, daß hiemit nicht ſchon ein Merkmal ſittlicher Handlungen erfaßt iſt, ſondern nur eine Handlungsweiſe, die auch dem vernunftloſen Weſen eigen iſt. Nicht ſchon eine Freiwilligkeit im Sinne des ſokratiſchen ἑκούσιον iſt für das ſittliche Handeln charakteriſtiſch, ſondern erſt eine Freiwilligkeit, die durch vernünftige Überlegung und freie Selbſtbeſtimmung bedingt iſt. Daß dieſe Feſtſtellung wirklich ihre Spitze gegen Sokrates richtet, iſt daran zu erkennen, daß Ariſtoteles hiebei auch dem Dichterwort entgegentritt, wornach niemand freiwillig böſe und niemand freiwillig unglücklich iſt;[1]) denn Sokrates iſt es geweſen, der ſich jenes Dichterwort angeeignet hat.[2]) Weil er das ſittlich Gute im Beſeligenden aufgehen läßt, im ſittlichen Handeln nur das Streben nach Glückſeligkeit ſieht, ſo erſcheint ihm die eine Lebensäußerung ebenſowohl durch einen unwiderſtehlichen Drang hervorgerufen wie die andere. Ariſtoteles dagegen erblickt in einer ſolchen Anſchauung eine Verkennung der Eigenart des ſittlichen Handelns.[3]) Sowenig jemand freiwillig unglücklich iſt, mit dem ſittlichen Handeln hat es eine ganz andere Bewandtnis. Mag der Menſch im Streben nach Glückſeligkeit einem natürlichen und unwiderſtehlichen Triebe folgen, das Gute und Böſe tut er auf Grund freier Entſchließung. Im Gegenſatz zu Sokrates erkennt daher Ariſtoteles in der ſittlichen Handlung nicht bloß eine Willenstat (ἑκούσιον), ſondern zugleich ein Werk der freien Selbſtbeſtimmung. Weil beide Denker von ganz verſchiedenen Geſichtspunkten aus an das ſittliche Handeln herantreten, entdecken ſie darin weſentlich verſchiedene Formen der Willenstätigkeit. Während die eudämoniſtiſche Denkrichtung des Sokrates das ſittliche Handeln nur als eine Äußerung des

[1]) III 7, 1113 b 14 — [2]) Men. 78 a. Prot. 345 d e. — [3]) III 7, 1113 b 16.

Glückſeligkeitsdranges betrachtet und deshalb in ihm keine andere Art des Wollens erkennt als im Glückſeligkeitsdrang, nämlich ein Wollen, das den Charakter eines Naturtriebes beſitzt, nicht als ſpontane Kundgebung, ſondern als eine vorwiegend paſſive Lebensäußerung, als ein Bewegt- und Gezogenwerden erſcheint, gelangt Ariſtoteles, von einer rein ethiſchen Betrachtungsweiſe geleitet, zur Feſtſtellung einer durch und durch ſpontanen Willenskundgebung. Weil ihm das ſittliche Handeln nicht bloß als Eingebung des Glückſeligkeitstriebes entgegentritt, ſondern auch als ein Verhalten, das der Billigung und Mißbilligung, dem Lobe und dem Tadel unterliegt, ſo erkennt er darin auch das Werk der freien Selbſtbeſtimmung. Das ſittliche Wollen hat jetzt nicht mehr den Charakter eines paſſiven und notwendigen Naturtriebes, wie der Glückſeligkeitsdrang, ſondern den der ſpontanen und freien Entſchließung. Das paſſive Beſtimmtwerden hat der Selbſtbeſtimmung Platz gemacht. Ein Wollen, das ſich als bloßen Naturtrieb kennzeichnet, iſt einem Wollen gewichen, das durch vernünftige Überlegung und freie Entſcheidung charakteriſiert iſt. Nicht mehr der Glückſeligkeitsdrang, ſondern der Gedanke der ſittlichen Zurechnung oder Verantwortlichkeit iſt jetzt der leitende Geſichtspunkt. Mag Sokrates bei ſeiner bloß eudämoniſtiſchen Denkweiſe keinen Anlaß gehabt haben, den Freiheitsgedanken einzuführen, die ſtreng ethiſche Betrachtungsweiſe des Ariſtoteles, die von der ſittlichen Billigung und Mißbilligung und damit von der Zurechnung ausgeht, führt geraden Weges zur Freiheit hin.

Aber nicht bloß die Tatſache der ſittlichen Zurechnung dient der Freiheitsidee als Stütze, Ariſtoteles knüpft hiebei auch noch an eine andere Seite der Sittlichkeit an. Auch der Umſtand, daß das ſittliche Leben als Erfüllung einer höchſten Aufgabe und deshalb als das Seinſollende (δέον) erſcheint, bringt den Freiheitsgedanken mit ſich[1]). Wer ſoll, muß können; wer verpflichtet iſt, muß die Freiheit haben[2]). Das Sollen enthält den Appell an die freie Selbſt-

[1]) III 3. 1111 a 29. — [2]) Vgl. A. Kaſtil, Zur Lehre von der Willensfreiheit in der Nikomachiſchen Ethik. Prag 1901. 7. O. Kraus, Die

bestimmung; ohne Freiheit kein Sollen und keine Pflicht. Dem Sollen entspricht daher ein anderes Wollen als der Glückseligkeit. Hat das Streben nach Glückseligkeit den Charakter eines naturnotwendigen und passiven Triebes, so schließt die Pflichterfüllung eine freie Entscheidung in sich. Besteht das Wollen gegenüber der Glückseligkeit in einem passiven Bewegtwerden, so gegenüber dem Sollen in einer spontanen Selbstbestimmung. Nicht bloß die sittliche Zurechnung, sondern auch das Bewußtsein des Sollens führt bei Aristoteles im Gegensatz zur eudämonistischen Denkweise des Sokrates den Freiheitsgedanken mit sich. Ist der sokratische Willensbegriff nur vom Glückseligkeitsgedanken beherrscht, so erscheint bei Aristoteles das sittliche Wollen zugleich als ein Korrelat der sittlichen Zurechnung und des sittlichen Sollens; ein solches Wollen aber weist als charakteristisches Merkmal die freie Selbstbestimmung auf.

Hier nun offenbart sich zum ersten Mal ein Gesetz, das durch die Geschichte der Ethik seither immer wieder bestätigt wurde, nämlich die Tatsache, daß jede eudämonistische Auffassung der Sittlichkeit die Neigung mit sich bringt, das Freiheitsbewußtsein zurückzudrängen, während umgekehrt die Betonung des Sollens und der Pflicht die Anerkennung des Freiheitsbewußtseins fordert. Je mehr das sittlich Gute als das Angenehme, Erstrebenswerte oder Lustvolle gedacht wird, desto mehr gestaltet sich das sittliche Wollen zu einer Begierde, einem passiven Verlangen und einem natürlichen Trieb; je mehr dagegen das Objekt des sittlichen Handelns als das Seinsollende erscheint, desto mehr nimmt das sittliche Wollen den Charakter einer freien Entschließung an. Soll aus späterer Zeit nur ein Beispiel, und zwar ein ganz besonders charakteristisches herangezogen werden, so ist es Kant, der in dieser Beziehung zu einem Vergleich mit dem großen Philosophen des Altertums geradezu herausfordert. So weit auch beide Denker im übrigen auseinandergehen, so groß im allgemeinen der Gegensatz ihrer ethischen An-

---

Lehre von Lob, Lohn, Tadel und Strafe bei Aristoteles. Halle a. S. 1905. 55 f.

ſchauungen iſt, in ihrer Stellung zur Freiheit treffen ſie zu einem guten Teil zuſammen. Beide fordern den Freiheitsgedanken mit großer Entſchiedenheit, beide erheben dieſe Forderung im Namen der Sittlichkeit, beide ſpeziell auch im Hinblick auf das ſittliche Sollen. Beide kämpfen gegen einen weitverbreiteten Eudämonismus; und für beide wird dieſer Kampf gegen den Eudämonismus zu einem Kampf um das Sollen und um die Freiheit. Im beſondern nimmt allerdings das Verhältnis für die beiden Denker ſehr verſchiedene Formen an. Während Kant von der Erkenntnis, daß der Pflicht ein ganz anderes Wollen entſpricht als der Glückſeligkeit, ſo vollſtändig durchdrungen iſt, daß er beide Arten der Willenstätigkeit nicht bloß unterſcheiden, ſondern auch voneinander trennen will, die Pflichterfüllung nur als Sache der autonomen Entſcheidung, nicht auch der Neigung betrachtet, weiß Ariſtoteles Pflichtgefühl und Neigung miteinander in Einklang zu bringen; den Gedanken jedoch, daß die Pflicht als ſolche ein anderes Wollen auslöſt als die Glückſeligkeit, daß die Pflicht nicht an eine natürliche Neigung, ſondern an eine freie Entſcheidung appelliert, haben beide miteinander gemein. Beide gelangen zu einer Freiheitslehre, die ſich auf das Bewußtſein des Sollens gründet und zu einer eudämoniſtiſchen Ethik in Gegenſatz tritt.[1])

Beruht ſonach die Freiheitslehre des Ariſtoteles auf dem Beſtreben, die ſokratiſche Willenslehre zu ergänzen und zu

---

[1]) Zu berichtigen iſt demgemäß Wildauers Aufſtellung, daß die geſamte Pſychologie vor Kant keinen anderen Willensbegriff kennt als den ſokratiſchen (I 22[2]. 31). Richtig iſt nur, daß die antike und die mittelalterliche Ethik den eudämoniſtiſchen Anſtrich niemals ſo vollſtändig abgeſtreift hat, wie in der Folge Kant, daß alſo in jenen Perioden die Neigung, das ſittliche Leben zugleich auf die Glückſeligkeit zu gründen, niemals vollſtändig verleugnet worden iſt. Wohl aber hat Ariſtoteles den Eudämonismus im Prinzip durchaus überwunden und deshalb dem ſittlichen Wollen eine ganz andere Geſtalt gegeben als Sokrates. Die Einſicht, daß der Glückſeligkeit ein Wollen im Sinne eines Triebes oder einer Neigung, der Pflicht aber ein Wollen im Sinne einer freien Entſcheidung entſpricht, wurde nicht erſt von Kant, ſondern bereits von Ariſtoteles gewonnen.

berichtigen, ſo weiſt doch dieſes Verhältnis auch noch eine andere Seite auf. Nicht in allen Stücken tritt Ariſtoteles zu Sokrates in Gegenſatz, vielmehr zeigt ſeine Freiheitslehre auch den poſitiven Einfluß ſokratiſcher Gedanken. Gewiſſe Züge der ariſtoteliſchen προαίρεσις gehen unverkennbar auf die ſokratiſche Willenslehre zurück. Hieher gehört vor allem der intellektualiſtiſche Anſtrich der ariſtoteliſchen Freiheitsidee, der Umſtand, daß die freie Willensentſcheidung mit vernünftiger Überlegung in Zuſammenhang gebracht wird.[1]) So wenig der ſokratiſche Determinismus Raum läßt für eine freie Wahl, der Gedanke der Wahl überhaupt kann auch auf dieſem Standpunkte nicht umgangen werden. Inbezug auf das letzte Ziel allerdings kann keinerlei Wahl Platz greifen; denn dem höchſten Gute wendet ſich das Streben aller mit abſoluter Sicherheit und Einmütigkeit zu. Anders aber ſteht es, wenn es gilt, die Mittel und Wege zu jenem Ziele ausfindig zu machen; denn hier entſcheiden ſich die Einzelnen verſchieden. Dieſe Entſcheidung iſt aber nach Sokrates nicht eine Sache eines freien Willens, ſondern des denkenden Verſtandes; denn notwendig entſcheidet ſich der Menſch zu Gunſten deſſen, was ihm als das größere Gut erſcheint. Nicht der Wille, ſondern der denkende Verſtand trifft die Wahl;[2]) das Wählen oder Vorziehen (αἱρεῖσθαι, προαιρεῖσθαι) gehört nicht einem freien Willen, ſondern der Urteilskraft an. Die Wahl fällt unfehlbar zu Gunſten jenes Verhaltens aus, das nach dem Urteil der denkenden Vernunft die größere Luſt verſpricht und deshalb die ſtärkere Anziehungskraft ausübt[3]). Die Überlegung hat nicht den Zweck, eine freie Entſcheidung, ſondern nur, eine richtige Erkenntnis vorzubereiten. Sie iſt nicht ein Zeichen der Freiheit, ſondern ſteht im Dienſte einer feſten Willensrichtung. Die platoniſche Pſychologie bleibt dieſer intellektualiſtiſchen Denkrichtung treu, wenn ſie die Wahl als eine δόξα beſtimmt.[4]) Erſt Ariſtoteles gelangt zu einer Definition, die in der προαίρεσις

[1]) III 4, 1112 a 15. 5, 1113 a 10. — [2]) Prot. 356 d ff. Phaed. 99 b. Mem. III 9, 4. E. N. VII 3, 1145 b 26. Wildauer II 221 ff. — [3]) Prot. 356 a b. — [4]) III 4, 1111 b 30. E. E. II 10, 1225 b 23.

nicht mehr eine Erkenntnis-, sondern eine Willenstätigkeit erblickt.[1]) Das Merkmal jedoch, wodurch sich diese Willenstätigkeit von anderen Arten des Wollens unterscheidet, nimmt auch Aristoteles noch von der Erkenntnistätigkeit her; die freie Wahl wird als jenes Begehren definiert, das auf vernünftiger Überlegung beruht. Die Vernunfttätigkeit bezeichnet den Standort, von wo aus Aristoteles sich der Freiheit bemächtigen will; die Freiheit wird vor allem mit der der denkenden Vernunft zugekehrten Seite erfaßt. Die rein intellektualistische Fassung der προαίρεσις ist zwar überwunden, eine intellektualistische Färbung aber ist geblieben.

Im engsten Zusammenhang hiemit zeigen sich auch noch in anderer Beziehung Spuren sokratischer Anschauungen. Die Freiheitslehre des Aristoteles erinnert nicht bloß an den Intellektualismus, sondern auch an den Eudämonismus des Sokrates; dies durch die Art und Weise, wie das Gebiet der Freiheit umgrenzt wird. Weil die freie Wahl auf einer Überlegung beruht, teilt sie mit dieser den Tätigkeitsbereich; nur wo eine Überlegung stattfindet, kann eine freie Wahl erfolgen. Die Überlegung aber betätigt sich, so lehrt Aristoteles, nur an den Mitteln, nicht auch an den Zwecken[2]); folglich erstreckt sich auch die freie Wahl bloß auf die Mittel und nicht auch auf die Zwecke[3]). Nur Mittel, nicht auch Zwecke sind Gegenstand einer freien Wahl.

Zunächst fällt auf, daß diese Bestimmung mit anderen Lehrpunkten schwerlich in Einklang zu bringen ist. Nicht durchweg wird das Gebiet der freien Wahl in diesem Sinne umgrenzt; vielmehr wurde das Gebiet der Freiheit von Anfang an mit dem der Sittlichkeit zusammengelegt. Gerade am sittlichen Handeln wurde ja die Tatsache der Willensfreiheit festgestellt. Wo immer das menschliche Verhalten sittlichen Charakter trägt, Gegenstand sittlicher Billigung oder Mißbilligung ist, wurde es als ein Werk der Freiheit betrachtet. Für diesen Gesichtspunkt dehnt sich also die Frei-

[1]) III 5, 1113 a 11. — [2]) III 5, 1112 b 11. 7, 1113 b 3. Rhet. II 12, 1389 a 35. — [3]) III 5, 1113 a 2. 14. b 4. M. M. I 17, 1189 a 7.

heit ebenso weit aus wie das sittliche oder zurechenbare Handeln. Von einer Beschränkung auf die Wahl der Mittel ist hier keine Rede; im Gegenteil, da das sittliche Handeln von Aristoteles als die Erfüllung eines letzten Zweckes gedeutet wird, scheint es die Freiheit eher mit dem Zwecke als mit den Mitteln zu tun zu haben.[1]) Wie kommt nun Aristoteles dazu, so verschiedenartige Anschauungen vorzutragen? Warum blieb er nicht dabei, daß sich das Gebiet der Freiheit mit dem der Sittlichkeit deckt? Was führt ihn dazu, die freie Wahl gleich der vernünftigen Überlegung auf die Bestimmung der Mittel zu beschränken? Trifft es denn zu, daß die Überlegung nur der Festsetzung der Mittel, nicht auch der Zwecke dient? Richtig ist, daß sich gar manche Zwecke von selbst verstehen und unabhängig von aller Überlegung angestrebt werden. Die Überlegung beginnt in solchen Fällen in der Tat erst, wenn es gilt, die entsprechenden Mittel ausfindig zu machen. Die von Aristoteles angeführten Beispiele sind in dieser Hinsicht bezeichnend. Der Arzt überlegt nicht, ob er heilen, der Redner nicht, ob er überzeugen, der Gesetzgeber nicht, ob er gute Gesetze geben soll.[2]) Allein, daß die Überlegung allgemein und endgültig vor den Zwecken Halt macht, trifft keineswegs zu. Nicht alle Zwecke verstehen sich von selbst. Nicht selten überlegt der Mensch, ob er sich dieses oder jenes Ziel setzen, diesen oder jenen Zweck erstreben soll. Daß Aristoteles dennoch die Überlegung auf die Auswahl der Mittel beschränken will, läßt sich darum nur historisch erklären und zwar aus der eudämonistischen Denkweise des Sokrates. Diese Denkweise bringt es, wie schon bemerkt wurde, mit sich, daß sich die Wahl nur im Bereich der Mittel betätigt.[3]) Dies wenigstens gegenüber dem letzten Zwecke. Auf diesen Zweck, auf das letzte Ziel oder die Glückseligkeit, ist der Wille ein für allemal hingelenkt, so daß hier eine Wahl nicht Platz greifen kann. Das letzte Ziel ist eben deshalb auch über alle Überlegung hinausgerückt; denn niemand überlegt, ob er nach Glückseligkeit streben soll oder nicht.

[1]) Vgl. VI 13, 1144 a 8. 20. — [2]) III 5, 1112 b 12. — [3]) S. oben S. 133.

Sowohl die Überlegung wie die Wahl beginnt für die eudämoniſtiſche Ethik des Sokrates erſt, wenn es gilt, die Mittel und Wege zu beſtimmen, die zur Glückſeligkeit führen ſollen. Hier, in der ſokratiſchen Ethik, liegt darum der Ausgangspunkt der in Frage ſtehenden ariſtoteliſchen Lehre. Zunächſt hat ſich Ariſtoteles dieſe Lehre bereits mit der φρόνησις angeeignet; denn die φρόνησις wurde als jene vernünftige Überlegung erkannt, die auf das dem Menſchen Nützliche geht und deshalb die Auswahl der zur Erreichung der angeſtrebten Ziele erforderlichen Mittel trifft.[1]) Gleich der φρόνησις knüpft hier auch die ariſtoteliſche προαίρεσις an dieſe ſokratiſche Ethik an, nur mit dem Unterſchiede, daß ſie unmittelbar nicht den Gedanken der Überlegung, ſondern den der Wahl aufgreift. Mit dem ſokratiſchen Wahlgedanken aber übernimmt Ariſtoteles auch die Anſchauung, daß ſich alles Wählen nur auf die Mittel erſtreckt.

Demgemäß ſind die Beziehungen der ariſtoteliſchen Freiheitsidee zur ſokratiſchen Gedankenwelt tatſächlich teils negativer teils poſitiver Art. Auf der einen Seite geht Ariſtoteles weit über Sokrates hinaus, um deſſen Begriffe in mehrfacher Beziehung zu ergänzen und zu berichtigen. Hat er zunächſt den Begriff ἑκούσιον als unzulänglich erkannt und durch die προαίρεσις ergänzt, ſo hat ſich inzwiſchen gezeigt, daß damit zugleich der Gedanke der ſokratiſchen Wahl umgeſtaltet und weitergeführt wird. Dies aber nicht bloß dadurch, daß die Wahl aus der Erkenntniskraft in den Willen verlegt, der Erkenntnisakt alſo in einen Willensakt verwandelt wurde; noch bedeutſamer beinahe iſt, daß Ariſtoteles das Merkmal der Freiheit (ἐφ' ἡμῖν) hinzufügt, die προαίρεσις als ein Wollen von beſonderer Art definiert, nämlich als ein Wollen, das den Charakter der freien Entſcheidung beſitzt.[2]) Auf der anderen Seite jedoch tritt Ariſtoteles zu den beiden Begriffen des Sokrates, zum ἑκούσιον und zum Wahlbegriff, auch in ein poſitives Verhältnis. So einſchneidend die Ergänzungen und Umgeſtaltungen ſind, an ſich bewahren doch beide Begriffe den ſokratiſchen Cha-

[1]) VI 5, 1140 a 25 ff. S. oben S. 69 ff. — [2]) III 5, 1113 a 10.

rakter. Gleich dem ſokratiſchen ἑκούσιον geht auch der ſokratiſche Wahlbegriff bis zu einem gewiſſen Grade auf Ariſtoteles über. Zwar hat die Wahl aufgehört eine bloße Erkenntnistätigkeit zu ſein, iſt zu einem Willensakt, und zwar zu einem freien Willensakt geworden; aber der enge Zuſammenhang mit der Erkenntnistätigkeit, nämlich mit der vernünftigen Überlegung, iſt doch geblieben. Und auch die Beſchränkung der Wahl auf die Beſtimmung der Mittel hat Ariſtoteles von Sokrates übernommen. Sowohl der Intellektualismus wie der Eudämonismus des Sokrates läßt Spuren in der ariſtoteliſchen Freiheitslehre zurück. Das Zuſtandekommen dieſer Freiheitsidee iſt alſo ſo zu denken, daß Ariſtoteles bei Sokrates den Gedanken der Wahl vorfindet, dieſe Wahl in einen Willensakt verwandelt, und zwar in einen freien Willensakt, dem eine vernünftige Überlegung vorausgeht, im übrigen aber den ſokratiſchen Gedanken unverändert läßt; was den Bereich oder das Tätigkeitsgebiet angeht, denkt Ariſtoteles noch wie Sokrates.

Mit dem Geſagten iſt auch feſtgeſtellt, daß ſich die ariſtoteliſche Freiheitsidee aus Beſtandteilen ſehr verſchiedener Herkunft zuſammenſetzt. In erſter Linie hat die Darlegung ihren Stützpunkt im ſittlichen Bewußtſein; die Freiheit wird als eine Vorausſetzung der ſittlichen Zurechnung und als ein Beſtandteil unſerer ſittlichen Gedankenwelt erkannt. Die Tatſache der Freiheit wird unter Berufung auf das ſittliche Bewußtſein feſtgeſtellt. In dem Beſtreben jedoch, den Freiheitsgedanken zu definieren, ſtützt ſich der Philoſoph nicht mehr ausſchließlich auf die Ausſagen des allgemeinen Menſchheitsbewußtſeins, ſondern bedient ſich zugleich eines geſchichtlichen Anknüpfungspunktes; nicht bloß der Inhalt des allgemeinen Bewußtſeins, ſondern auch der Begriff der Wahl, wie ihn die ſokratiſche Ethik geprägt hat, geht in die ariſtoteliſche Definition der Freiheit ein. Daß ſich auf ſolche Weiſe zum Teil Beſtimmungen ergeben, die ſich zu keinem einheitlichen Begriffe zuſammenſchließen, ſcheint dem Philoſophen entgangen zu ſein. Der Gedanke der προαίρεσις weiſt ſo den nämlichen Zwieſpalt auf wie die φρόνησις. In

beiden Fällen wird ein ſokratiſcher Begriff der ariſtoteliſchen Gedankenwelt einverleibt und dementſprechend umgeſtaltet, ohne den urſprünglichen Charakter vollſtändig abzuſtreifen. Beide Begriffe bringen darum einerſeits ein ſtreng ſittliches Bewußtſein zum Ausdruck, erinnern aber andererſeits auch noch an eine eudämoniſtiſche Denkrichtung. Wie ſich die φρόνησις einerſeits mit dem höchſten Zweck, anderſeits bloß mit den Mitteln befaßt, dort als Bewußtſein des Sollens, hier als kluge Überlegung und Berechnung erſcheint, ſo deckt ſich die προαίρεσις ihrem Umfange nach einerſeits mit dem ſittlichen Bewußtſein, andererſeits mit den zu einem beſtimmten Zwecke notwendigen Mitteln. Da wie dort wird der ſokratiſche Begriff der ariſtoteliſchen Gedankenwelt nicht reſtlos angepaßt.

Indeſſen ſcheint der Zwieſpalt, was die Freiheitsidee angeht, nur ein vorübergehender zu ſein. Ariſtoteles hält die ſokratiſche Anſchauung vom Umfang der Freiheit nicht feſt, ſondern kehrt im Verlauf der Darlegung auf den urſprünglichen Standpunkt zurück, dem gemäß das Gebiet der Freiheit mit dem des ſittlichen Bewußtſeins zuſammenfällt. Dies, wenn er nach der Definition der Freiheit dazu übergeht, ihren Umfang zu beſtimmen, und zwar ganz und gar auf Grund der Vorausſetzung, daß Freiheit und ſittliches Bewußtſein zuſammengehören. Soweit immer das menſchliche Handeln ſittlichen Charakter beſitzt, erſcheint es als Ausfluß der Freiheit; ſoweit immer die ſittliche Zurechnung ſich ausdehnt und der Menſch für ſein Verhalten verantwortlich gemacht wird, herrſcht die Freiheit. Tugend und Laſter, Gutes und Böſes, Handlung und Unterlaſſung, all dieſe Lebensäußerungen fallen in den Bereich der Freiheit. Und nicht bloß Betätigungen, ſondern auch Charaktereigenſchaften gehören hieher; und ſelbſt auf körperliche Gebrechen erſtreckt ſich die Freiheit, ſoweit dieſelben durch den Menſchen ſelber verſchuldet ſind. In dieſem Beſtreben nun, dem Freiheitsbewußtſein nach allen Richtungen zu folgen, ſcheint Ariſtoteles zu vergeſſen, daß er zuvor der Freiheit nur die Wahl der Mittel übertragen hat. Den unmittelbaren Anlaß

bietet ein Einwand, der den Lasterhaften mehr oder minder von der Verantwortung freisprechen will. Alle begehren, so heißt es, nach dem, was sie für das Gute halten. Allein im Urteil darüber, was als etwas Gutes gelten darf, ist ein jeder von seinem Naturell oder Charakter abhängig. Je nachdem jemand so oder so ist, diesen oder jenen Charakter besitzt, wird ihm dies oder jenes als ein Gut erscheinen. So wenig Urteile, die auf Grund einer Sehwahrnehmung gefällt werden, auf freier Wahl beruhen, ebensowenig Urteile, die sich als Ausfluß des Charakters erweisen. Nicht im freien Willen, sondern im Charakter liegt die Entscheidung. Nur ein glückliches Naturell wird den Menschen in den Stand setzen, sein Ziel in der Richtung des wirklich Guten zu suchen; wer dieses Naturell nicht hat, schlägt notwendig andere Wege ein.[1])

Mit der Lösung dieses Einwandes dehnt jetzt Aristoteles die Freiheit auch auf das Ziel, und zwar sogar auf das letzte Ziel aus. Die Entscheidung für eine bestimmte sittliche Lebenshaltung, für das Gute und für das Böse, wird nämlich als eine Entscheidung im Hinblick auf das Ziel aufgefaßt. Mag sich der Mensch für das Gute oder für das Böse, für die Tugend oder das Laster entscheiden, in jedem Falle ist er von dem Streben nach dem letzten Ziele oder der Glückseligkeit geleitet. Tugend und Laster bedeuten die besonderen Formen, die das Streben nach dem letzten Ziele annimmt. Dieses Streben nach dem Ziele macht aber Aristoteles in der einen wie in der andern Form zu einer Sache der freien Entscheidung.

Zunächst tritt er der Annahme entgegen, als wäre auf dem Standpunkte, von dem der Einwand ausgeht, das Böse nicht ebenso Gegenstand der Freiheit wie das Gute. Wäre die Wahl des Zieles wirklich nicht eine Sache der Freiheit, sondern einer angebornen Charaktereigenschaft, so daß nur glücklich Veranlagte nach dem Guten streben, die andern aber durch ein ungünstiges Naturell auf ein falsches Ziel hingelenkt würden, wie sollte sich dann für die Letzteren

[1]) III 7, 1114 a 31 ff.

ein anderes Maß der Verantwortlichkeit ergeben wie für die Erſteren? Wenn für jeden, für den Guten wie für den Böſen, das Ziel irgendwie von Natur aus feſtgelegt iſt, wie ſollte dann die Tugend in einem höheren Grade ein Werk der Freiheit ſein als das Laſter?[1]) Tatſächlich iſt jedoch Ariſtoteles nicht geneigt, jene Vorausſetzung anzuerkennen; daß das Ziel über den Bereich der freien Entſchließung vollſtändig hinausfällt, will er in dieſem Zuſammenhange nicht mehr einräumen. Er gibt vielmehr nach wie vor der Anſchauung Ausdruck, daß der Menſch mindeſtens teilweiſe der freie Urheber ſeines Charakters iſt und deshalb auch die Verantwortung für die Willenshaltung trägt, die ſein Charakter mit ſich bringt. Allerdings iſt das Maß der Freiheit gegenüber Charaktereigenſchaften nicht das nämliche wie gegenüber Handlungen. Sind Handlungen in ihrem ganzen Verlauf, vom Anfang bis zum Ende, in unſerer Gewalt, ſo Charaktereigenſchaften nur in ihrer Entſtehung, während ſich die weitere Ausbildung ſolcher Eigenſchaften mehr oder weniger unmerklich vollzieht. Da es jedoch von Anfang an in unſerer Freiheit liegt, ſo oder anders zu handeln, gehören auch Charaktereigenſchaften dem Bereich der Freiheit an.[2]) Der Laſterhafte iſt nicht ohne Schuld daran, daß niedere Gelüſte für ihn eine größere Anziehungskraft beſitzen als eine ſittliche Lebensführung. Er ſteht in der Wahl des Ziels allerdings unter dem Einfluß ſeines Charakters; allein mit dem Charakter unterſteht auch die Wahl des Ziels ſeiner freien Entſcheidung.

Jetzt trägt alſo Ariſtoteles kein Bedenken mehr, die Freiheit auf die Zielſetzung auszudehnen und ſo den Einklang mit ſeiner anfänglichen Auffaſſung wieder herzuſtellen. Die Anſchauung, daß Freiheit und ſittliches Bewußtſein Korrelate ſind und ſich deshalb dem Umfange nach decken, gelangt wieder zur Geltung. Die nach ſokratiſchem Muſter erfolgte Abgrenzung der Freiheit, d. h. deren Einſchränkung auf die Feſtſetzung der Mittel, erweiſt ſich darnach innerhalb der ariſtoteliſchen Freiheitslehre als eine Art Fremdkörper.

[1]) 1114 b 12. — [2]) 1114 b 30.

Soll nunmehr das Ganze der ariſtoteliſchen Freiheitslehre noch einmal überblickt werden, ſo richtet ſich dieſelbe ihrer Haupttendenz nach gegen den Determinismus des Sokrates. Weil das ſittliche Handeln das Merkmal der Freiwilligkeit beſitzt, muß in der Tugend auch eine Beziehung zum Willen erblickt werden. Dieſe Beziehung wird aber nicht erſchöpft mit einem ἑκούσιον im Sinne des Sokrates; vielmehr iſt mit jener Freiwilligkeit, die für das ſittliche Handeln charakteriſtiſch iſt und aller ſittlichen Billigung und Mißbilligung zu Grunde liegt, nicht bloß eine Willenshandlung überhaupt, ſondern eine freie Selbſtbeſtimmung gemeint. Im ſittlichen Handeln ſteckt ein anderes Wollen als im Glückſeligkeitsdrang; das ſittliche Sollen ſetzt ein anderes Wollen voraus als die Glückſeligkeit. Sowohl die Idee der Zurechnung wie der Umſtand, daß Ariſtoteles im ſittlichen Handeln nicht bloß ein Streben nach Glückſeligkeit, ſondern vor allem die Beobachtung einer unbedingt maßgebenden Ordnung erkennt, führt zur Feſtſtellung des Freiheitsbewußtſeins. Im beſonderen zeigt Ariſtoteles, daß dieſes Bewußtſein alle Formen des ſittlichen Verhaltens in gleicher Weise kennzeichnet, das Laſter nicht minder wie die Tugend, die Unterlaſſung nicht minder als die Handlung. Und auch dieſe ſpezielleren Ausführungen richten ſich gegen den ſokratiſchen Determinismus, bez. gegen Anſchauungen, die aus ihm hervorgegangen ſind. Doch enthält die ariſtoteliſche Freiheitslehre nicht bloß negative, ſondern auch poſitive Beziehungen zu Sokrates. So ſehr die Freiheitsidee im Gegenſatz zu Sokrates eingeführt wird, ſo wird ihre Faſſung doch auch durch ſokratiſche Einflüſſe beſtimmt; und ſo ſehr Ariſtoteles mit ſeiner Freiheitslehre auf einer Zergliederung des ſittlichen Bewußtſeins fußt, ſo knüpft er doch zugleich an ſokratiſche Begriffe an, nämlich an das ſokratiſche ἑκούσιον und an den ſokratiſchen Wahlgedanken. So kommt es zum Verſuch, die Freiheit mit vernünftiger Überlegung in engſte Verbindung zu bringen und gleich der Überlegung auf die Wahl der Mittel zu beſchränken. Mit dem Ausgangspunkt der ariſtoteliſchen Erörterung, der Ab-

leitung der Freiheit aus dem ſittlichen Bewußtſein, ſind dieſe letzteren Beſtimmungen nur unvollkommen in Einklang zu bringen. In erſter Linie gewinnt Ariſtoteles die Freiheit nicht aus der überlegenden Vernunft, ſondern aus dem ſittlichen Bewußtſein; ihrer primären Idee nach iſt dieſe Freiheit nicht durch eine Beziehung zu einer vernünftigen Überlegung bedingt, ſondern durch den Gedanken der Selbſtbeſtimmung, wie er im ſittlichen Bewußtſein enthalten iſt. Um ſo verkehrter war es, dieſes Moment ganz zu überſehen und die ariſtoteliſche Freiheit mit dem Hinweis auf die Vernunft erſchöpfen zu wollen.[1])

Jedenfalls darf Ariſtoteles den Ruhm in Anſpruch nehmen, zum erſten Mal den Verſuch zu einer Definition und einer Theorie der Willensfreiheit unternommen zu haben. Daß der Freiheitsgedanke ſchon bei Plato lebendig iſt, haben die Ausführungen über das ἑκούσιον gezeigt.[2]) Aber auch die Ausdrücke αἱρεῖσθαι und αἵρεσις bezeichnen des öftern den Gedanken einer freien Wahl.[3]) An ſich iſt die Tugend, ſo lehrt Plato, ein herrenloſes Gut, an dem jeder einen größeren oder geringeren Anteil hat, je nachdem er ſie mehr oder weniger ehrt. Nicht auf Gott kommt es hiebei an, ſondern auf die menſchliche Wahl.[4]) Und auch in andern Redewendungen will ſich bei Plato der Gedanke der freien Selbſtbeſtimmung und der ſittlichen Schuld Geltung verſchaffen. So, wenn der Weltbildner die Schuld am Böſen von ſich weiſt, um ſie der menſchlichen Seele aufzubürden;[5]) oder wenn die Seele als die Urſache alles Guten und Böſen, alles Edlen und Schimpflichen, alles Gerechten und Ungerechten hingeſtellt wird.[6]) Jedoch kennzeichnet Plato die freie Wahl noch nicht als eine Willenstätigkeit von beſonderer Art, um ſie etwa gegenüber der Begierde und dem ἑκούσιον ſcharf abzugrenzen. Auch ſcheint er in ihr noch nicht jene Willenstätigkeit zu erkennen, die ſpeziell für

[1]) Näheres hierüber M. Wittmann in der demnächſt erſcheinenden Schrift, Ariſtoteles und die Willensfreiheit. — [2]) S. oben S. 117 ff. — [3]) Phaedr. 249 b. Rep. X 618 b ff. — [4]) Rep. X 617 e. — [5]) Tim. 42 d. — [6]) Leg. X 896 d.

das ſittliche Handeln charakteriſtiſch iſt. Kurz, der Freiheitsgedanke iſt zwar bei Plato vorhanden; zum Gegenſtand einer eigenen Unterſuchung aber wird er erſt durch Ariſtoteles gemacht.

3. Die Tugend in ihrer Beziehung zum Gefühlsleben.

Ariſtoteles erkennt in der Tugend nicht bloß eine Beziehung zur Vernunft und zum freien Willen, ſondern auch zum Gefühlsleben. Noch einmal faßt er eine ſeeliſche Tätigkeit ins Auge, die an der Begründung der Tugend beteiligt iſt. Nicht bloß vernünftige Einſichten und freie Willensentſchlüſſe ſind gefordert; auch die Mitwirkung von Gefühlen und Affekten erſcheint dem griechiſchen Philoſophen als unentbehrlich. Wenigſtens die vollkommene Tugend kann er ſich nicht ohne dieſen Faktor denken. Der nackte Wille und der bloße Willensentſchluß mag im einzelnen Falle zur Auslöſung guter Handlungen durchaus genügen; allein der volle Begriff einer tugendhaften Lebenshaltung verwirklicht ſich auf ſolche Weiſe noch nicht. Dazu gehört vielmehr neben einzelnen Entſchlüſſen auch noch eine dauernde Geſinnung. Ariſtoteles betrachtet die Tugend nach wie vor als ἕξις, d. h. als eine bleibende Verfaſſung und Haltung der Perſönlichkeit. Dieſe Beſtimmung will nicht allein im Gegenſatz zum ſokratiſchen Intellektualismus ſtatt der bloßen Vernunft das vernünftige Weſen als Ganzes zum Träger der Tugend machen; gemeint iſt vielmehr auch, daß die Tugend das Merkmal des Feſten und Dauerhaften beſitzt, daß ſie eine bleibende Willens- und Lebensrichtung darſtellt. Die Tugend iſt nicht als ein augenblicklicher Wille zum Guten, ſondern als bleibende Willensrichtung gedacht. Mit einer ſolchen Willensrichtung aber geht, wie Ariſtoteles ausdrücklich hervorhebt, der reine oder nackte Wille von ſelbſt in den Affekt über. Im Begriff der Tugend als einer bleibenden Willensrichtung liegt es, daß der Menſch das Gute nicht bloß überhaupt tut, ſondern durch ein gewohnheitsmäßiges

Wollen und Empfinden, durch Gefühle und Affekte durch Lust und Liebe dazu angetrieben wird.[1]) Tugendhaft ist der Mensch erst, wenn ihm die Ausübung des Guten zur Gewohnheit geworden und daher nicht mehr mit innerem Widerstreben verbunden ist. Der wahrhaft Tugendhafte tut das Gute gern, mit Lust und Liebe. Erst wer das Gute mit Freuden vollbringt, ist im vollen Sinne tugendhaft. Erst wer sich der sinnlichen Genüsse nicht bloß enthält, sondern an einem solchen Verhalten seine Freude hat, besitzt die Tugend der *σωφροσύνη*: wer sich jedoch ungern zu einem solchen Verhalten entschließt, ist noch nicht vollkommen frei von der Zügellosigkeit. Erst wer schwierige Lebenslagen mit freudiger Entschlossenheit oder doch wenigstens ohne Unwillen überwindet, ist mutig; wer es aber nur mit Widerwillen tut, ist noch feige. In diesem Sinne hat es die Tugend mit den Gefühlen der Lust und Unlust zu tun. Lust- und Unlustgefühle sollen sich in den Dienst der Tugend stellen und zu Beweggründen des sittlichen Handelns werden. Tatsächlich tun wir nicht selten gerade der Lust wegen das Böse und unterlassen der Unlust wegen das Gute.[2]) Lust- und Unlustgefühle sind es, die den Menschen zum Bösen verleiten, sei es nun, daß sie an und für sich schon unstatthaft sind oder nur mit Rücksicht auf Zeit, Ort und sonstige Umstände.[3]) Eben deshalb aber soll der Mensch, wie Plato will[4]), von Jugend auf angeleitet werden, sich in der rechten Weise zu freuen und zu betrüben, Lust und Unlust auf die rechten Gegenstände zu beziehen, eine Anleitung, die, wie Aristoteles zustimmend bemerkt, geradezu den Kern einer richtigen Erziehung bildet.[5]) Manche wollten die Tugend zu einem Zustand der Apathie oder Seelenruhe gestalten,[6]) jedoch mit Unrecht; denn nicht eine Unterdrückung, sondern nur eine Mäßigung und Regelung der Affekte kann die Aufgabe sein.[7]) Ja, die Regelung der Lust- und Unlustge-

[1]) II 2, 1104 b 4. — [2]) II 2, 1104 b 9. — [3]) 1104 b 21. — [4]) Leg. II 653 b. Rep. III 401 e. — [5]) II 2, 1104 b 11. 1105 a 6. IV 2, 1121 a 3. X 1, 1172 a 20. Pol. VIII 5, 1339 a 24. — [6]) Burnet (84) vermutet, daß an Speusipp zu denken ist. — [7]) II 2, 1104 b 24.

fühle macht geradezu das Weſen der Tugend aus.[1]) Unſere ganze Lebenstätigkeit dreht ſich mehr oder minder um Luſt und Unluſt;[2]) und deshalb kann die Unterſuchung unmöglich daran vorbeigehen. Dazu kommt, daß nach Heraklit die Luſt ſchwerer zu bezwingen iſt als der Zorn[3]); allein gerade im Kampfe mit den Schwierigkeiten offenbart ſich die Tugend, weshalb eine Erörterung der Tugend ſich auf Luſt und Unluſt ausdehnen muß.[4])

Und ſo betont Ariſtoteles wieder und wieder, daß die Tugend auch eine Beziehung zu den Gefühlen einſchließt. Den Ausſchlag gibt zunächſt jener Geſichtspunkt, der in der Tugend eine Gewohnheit oder feſt eingewurzelte Lebenshaltung (ἕξις) erblicken läßt. Das ſittlich gute Handeln ſoll, ſo liegt es im Begriff der Tugend, dem Menſchen zur zweiten Natur werden und ohne Widerwillen vor ſich gehen. Handelt der Menſch auf Grund einer Gewohnheit oder bleibenden Willensrichtung, ſo handelt er mit Luſt und Liebe. Es bedarf keiner Überwindung innerer Widerſtände mehr; gern und ohne Mühe ſchreitet der Menſch zur Tätigkeit. Mit andern Worten: eine bleibende Willensrichtung ſchließt von ſelbſt eine Gefühlsrichtung ein. So faßt der griechiſche Philoſoph die Tugend auf. Im einzelnen Falle mag das ſittliche Verhalten bloß von einem nackten oder affektloſen Willen getragen ſein; iſt aber der Wille, wie es zum Begriff der Tugend gehört, dauernd auf das Gute eingeſtellt, ſo iſt das ſittliche Wollen und Handeln auch von entſprechenden Affekten begleitet. Inſofern entdeckt Ariſtoteles in der Tugend die Beziehung zu Luſt- und Unluſtgefühlen.

Eine andere Betrachtungsweiſe geht nicht von der Tugend, ſondern von den Gefühlen aus, indem ſie in den Empfindungen der Luſt und Unluſt die wichtigſten und allgemeinſten Triebfedern des menſchlichen Lebens erkennt.

---

[1]) 1104 b 27. 1105 a 12. Pol. VIII 5, 1340 a 15. — [2]) II 2, 1105 a 3 — [3]) Fr. 85 Diels, worauf zumeiſt verwieſen wird, ſagt nur, daß es ſchwer iſt, gegen den Zorn zu kämpfen. — [4]) II 2, 1105 a 7.

Um die Luſt iſt es dem Menſchen durchweg zu tun; und der Unluſt will er um jeden Preis entgehen. Dieſe Motive ſind es darum, die das menſchliche Leben ſteuern; und daraus erhellt ihre große Bedeutung für einen ſittlichen Lebenswandel. Dem Erzieher muß alles daranliegen, ſich jener Kräfte zu bemächtigen, die das Seelenleben beherrſchen. Plato und Ariſtoteles erkennen, daß es zu einem ſittlichen Lebenswandel nicht kommt, ohne daß dem Gefühlsleben eine entſprechende Richtung gegeben wird. Die Gefühle müſſen für das Gute gewonnen und ſo zu ſittlichen Motiven geſtaltet werden. *Der ſittliche und erzieheriſche Wert des Gefühlslebens wird von den großen Denkern des Altertums bereits vollauf gewürdigt.* Das ſittliche Leben muß zugleich von den Gefühlen getragen ſein, wenn es auf einer feſten Grundlage ruhen ſoll. An eine Ausrottung der Gefühle zu Gunſten der Sittlichkeit iſt nicht zu denken. Gangbar iſt nur ein Weg, der darauf abzielt, das Streben nach Luſt mit den ſittlichen Forderungen in Einklang zu bringen und ſo dem Guten dienſtbar zu machen. Das Bedürfnis nach Luſt und Freude iſt unausrottbar; die Harmonie mit den ſittlichen Vorſchriften iſt deshalb nur dadurch herzuſtellen, daß jenes Bedürfnis gerade durch eine ſittliche Lebenshaltung befriedigt wird, der Menſch ſeine Luſt und Freude eben am Guten ſucht. Erſt dann iſt die ſittliche Lebenshaltung ſichergeſtellt, wenn das Streben nach Luſt ſeine Gegenſtände nicht mehr außerhalb des Guten ſucht. Weil nun einmal die Luſtgefühle im Leben eine ausſchlaggebende Rolle ſpielen, kann das Gute ohne ihre Mitwirkung nicht zur Herrſchaft gelangen. Wenigſtens die bleibende und ſichere Ausübung des Guten iſt erſt gewährleiſtet, wenn Affekte und Gefühle dem Guten geneigt ſind. Nicht dies ſoll behauptet werden, daß der Affekt zu jeder einzelnen Handlung gehört; nein, im einzelnen Falle mag auch ein affektloſes Wollen die Einhaltung der ſittlichen Ordnung verbürgen. Allein Ariſtoteles will das ſittliche Verhalten als *Tugend*, d. h. als bleibende und gewohnheitsmäßige Handlungsweiſe kennzeichnen; und dazu gehört

die Mitwirkung von Gefühlen und Affekten. In diesem Sinne wurzelt die Tugend in Lust- und Unlustgefühlen.

Die Beziehung zwischen Tugend und Gefühlen ergibt sich also von einem zweifachen Gesichtspunkte aus, sowohl aus der Natur der Tugend wie aus der Natur der Gefühle. Die Tugend schließt als dauernde Willensrichtung ihrem Wesen nach die Beziehung zu den Gefühlen ein; und die Gefühle weisen auf die Tugend hin, sofern sie dazu bestimmt sind, durch sittliche Normen geregelt zu werden und so Motive des sittlichen Handelns abzugeben. Einmal werden die Gefühle als ein Bestandteil, das andere Mal als eine Bedingung oder als Anknüpfungspunkt tugendhafter Lebensführung gedacht. So bietet die Lust, wenn sie in ihrem Verhältnis zur Tugend betrachtet wird, zwei verschiedene Seiten dar. Bald ist sie mehr als Affekt, bald mehr als Gefühl gedacht, je nachdem die Betrachtung von der Tugend oder von der Lust selber ausgeht. Bald ist gemeint, daß der Tugendhafte das Gute nicht bloß auf Grund eines nackten Willensentschlusses, sondern mit Lust und Liebe tut, bald, daß er in der Ausübung des Guten seine Lust und seine Freude sucht; bald erscheint die Lust mehr als eine Tätigkeit, und zwar als ein Begehren, eine Begierde oder ein Verlangen, bald als begehrtes Objekt oder Ziel, bald als Anfang, bald als Abschluß der Handlung. Beides bezeichnet der Sprachgebrauch als Lust, sowohl das Begehren oder die Begierde als auch das begehrte Objekt. Dies deshalb, weil es sich um zwei verschiedene Seiten der nämlichen Sache handelt. Nur eine Tätigkeit, die mit Lust und Liebe ausgeübt wird, ist mit Gefühlen der Freude und Befriedigung verknüpft; und umgekehrt, nur da, wo der Mensch seine Lust und seine Befriedigung findet, handelt er mit Lust und Liebe[1]). Affekte weisen auf Gefühle hin, und Gefühle weisen auf Affekte zurück; beide bedingen sich gegenseitig. Die Begierde zielt auf Befriedigung ab, und die Befriedigung hat die Begierde zur Voraussetzung. Modern ausgedrückt, Spannung und Lösung weisen aufeinander hin. Begreiflich

[1]) Vgl. VIII 3, 1156 a 32.

daher, daß beide Vorstellungen ineinander übergehen und einander ablösen, und daß Aristoteles an der Lust bald die eine, bald die andere Seite hervorkehrt.

Doch erscheint die eine von beiden Betrachtungsweisen als die vorherrschende, jene nämlich, die in der Lust mehr das begehrte Objekt oder Ziel, weniger das Begehren erblickt. Sie spricht sich aus, wenn Aristoteles zwischen Affekt und Lust einen Unterschied macht, beide einander wie Grund und Folge gegenüberstellt[1]). Hiermit harmoniert, daß Affekt und Lust auch in der Ausdrucksweise durchweg auseinandertreten (*πάθος-ἡδονή*), wie denn auch unter den Affekten zwar die *χαρά*, aber nicht die *ἡδονή* aufgeführt wird.[2]) Dazu kommt, daß die Tugend zum Affekt in anderer Weise in Beziehung gebracht wird wie zur Lust. Eine regelnde Tätigkeit allerdings fällt der Tugend da wie dort zu; im übrigen aber ist das Verhältnis nicht in beiden Fällen das nämliche. Erweist sich die Tugend gegenüber Affekten wie gegenüber Handlungen als Einhaltung der rechten Mitte[3]), so hat sie gegenüber den Lustgefühlen die Aufgabe, sie auf den rechten Gegenstand hinzulenken. Übernimmt sie dort eine mehr formale, so hier eine materiale Funktion. Soll die Lebenstätigkeit dort die rechte Richtung, so hier den rechten Inhalt bekommen. Im Gegensatz zum Affekt läßt daher die Lust als Befriedigung kein Übermaß zu.[4]) Zuletzt sei noch darauf hingewiesen, daß allem Anscheine nach auch der allgemeine Sprachgebrauch der Griechen in der Lust mehr das begehrte Objekt als das Begehren oder den Affekt erblickt. Pflegten doch die Ethiker seit geraumer Zeit die Frage zu erörtern, ob die Lust nicht das höchste Gut oder die Glückseligkeit, also das letzte Objekt alles menschlichen Strebens sei.

Trotzdem, obschon das Bestreben, Lust und Affekt zu unterscheiden, sich mehrfach den bestimmtesten Ausdruck verschafft, scheint an anderen Stellen jeder Unterschied verwischt zu werden. Dies vor allem, wenn die Lust aus-

[1]) II 2, 1104 b 4. 14. 35. 4, 1105 b 23. — [2]) 1105 b 21. — [3]) II 5, 1106 b 16. 6, 1107 a 4. — [4]) VII 15, 1154 b 15.

nahmsweiſe geradezu als Affekt (πάθος) bezeichnet wird.[1]) Nicht ſelten ſodann iſt die Luſt gleichbedeutend mit Begierde.[2]) Ferner wird der Gedanke der rechten Mitte immerhin auch auf die Luſt ausgedehnt, die Tugend nicht bloß gegenüber Affekt und Handlung, ſondern auch gegenüber der Luſt als Einhaltung der rechten Mitte dargeſtellt.[3]) Einerſeits weiſt demnach der Luſtbegriff, wie er ſich mit der Tugend verbindet, zwei verſchiedene Seiten auf, ſofern er bald den Affekt, bald das Gefühl, bald mehr das Begehren oder die Begierde, bald mehr das begehrte Objekt bezeichnet; anderſeits ſcheint die letztere Auffaſſung ein gewiſſes Übergewicht zu behaupten. Zwar gibt Ariſtoteles unverkennbar dem Gedanken Ausdruck, daß es zum Weſen der Tugend gehört, das Gute mit Luſt und Liebe zu tun; aber beinahe noch mehr ſcheint ihm der Gedanke in der Form vorzuſchweben, daß das allgemeine und angeborne Streben nach Luſt und Glückſeligkeit durch die Tugend geregelt und befriedigt werden ſoll, daß der Menſch in der Betätigung der Tugend ſeine Freude und ſeine Seligkeit ſuchen ſoll.

In jedem Fall gewinnt das ſittliche Leben durch die Verbindung mit der Luſt jenen eudämoniſtiſchen Anſtrich, der für die griechiſche Denkweiſe auch ſonſt charakteriſtiſch iſt. Zwei Arten von Beweggründen führt Ariſtoteles in das ſittliche Handeln ein, ſolche, die mit dem ſittlich Guten unmittelbar gegeben ſind, und ſolche, die durch den Umſtand bedingt ſind, daß ſich mit ſittlicher Lebenshaltung mehr oder minder Gefühle der Luſt und Befriedigung verbinden. Während Kant vom ſittlichen Handeln als ſolchem das Streben nach Glückſeligkeit unbedingt fernhalten will, iſt es dem griechiſchen Philoſophen ein Bedürfnis, beide miteinander zu verſchmelzen. Der Tugendhafte wird nicht bloß durch das Gute als ſolches, ſondern auch durch die Freude am Guten beſtimmt. Der Umſtand, daß das Leben überhaupt von Luſt- und Unluſtgefühlen getragen wird, ſoll

[1]) II 2, 1105 a 3. — [2]) III 13, 1117 b 25 ff. VII 7, 1149 b 25. — [3]) II 6, 1147 b 25. 1148 a 7. 7, 1150 a 16. Vgl. II 5, 1106 b 18. 7, 1107 b 4.

dem ſittlichen Handeln zugute kommen. Die Tugend knüpft an das allgemeine Streben nach Glückſeligkeit an, um ihm die Richtung zum ſittlich Guten zu geben. Für die Tugend iſt es darum weſenhaft, den Menſchen nicht bloß in den Zuſtand der Vollendung zu ſetzen, ſondern zugleich den angebornen Glückſeligkeitsdrang zu befriedigen. So gelangt Ariſtoteles zu einem Tugendbegriff, der zwar keineswegs einen eigentlichen oder bloßen Eudämonismus darſtellt, die eudämoniſtiſche Färbung aber auf das deutlichſte zur Schau trägt. Ariſtoteles bleibt hier jener Denkweiſe treu, die er im erſten Abſchnitt ſeiner Ethik, in den einleitenden Ausführungen über das Weſen der Glückſeligkeit, zum Ausdruck brachte. Das letzte Ziel oder höchſte Gut wird zwar als Glückſeligkeit bezeichnet, iſt aber nicht als bloße Beſeligung, ſondern als beſeligende Tugend gedacht. Die Tugend iſt in den Mittelpunkt der Sache gerückt, macht aber nicht für ſich allein, ſondern erſt in Verbindung mit ihrer beſeligenden Kraft das höchſte Gut aus. Dieſes Moment, die beſeligende Kraft, wird auch jetzt mit dem Begriff der Tugend in engſte Verbindung gebracht. Waren die Gefühle der Luſt und Freude zuvor als Beſtandteile der Glückſeligkeit gedacht, ſo kommen ſie jetzt als Motive des ſittlichen Handelns in Frage. So wichtig aber auch dem Philoſophen dieſe Gefühle erſcheinen, ſo weit iſt er davon entfernt, ſie als die einzigen oder auch nur primären Beweggründe des ſittlichen Handelns zu betrachten; vielmehr ſieht er in ihnen im Vergleich mit jenen Motiven, die in der Natur des Guten als ſolchen begründet ſind, nur untergeordnete Motive. Die Luſtgefühle bezeichnen nicht etwa den höheren Zweck, dem ſich das ſittliche Handeln dienſtbar zu machen hätte, wohl aber ein Hindernis, das zu Gunſten einer tugendhaften Lebensführung aus dem Wege zu räumen iſt. Weil der Menſch von Natur aus dazu neigt, ſich von einem Bedürfnis nach Luſt und Freude beſtimmen zu laſſen, ſo iſt die dauernde Ausübung des Guten nicht geſichert, ſolange jenes Bedürfnis nicht mit ſittlichen Vorſchriften in Übereinſtimmung gebracht iſt. Nicht darauf iſt es abgeſehen, das ſittliche

Handeln einem allgemeinen Luſtbedürfnis unterzuordnen; vielmehr gilt es, das Luſtbedürfnis den ſittlichen Vorſchriften unterzuordnen. Der an ſich blinde Drang ſoll ſittlich geregelt und ſo dem ſittlichen Lebenszweck dienſtbar gemacht werden. Mit einem Eudämonismus hat eine ſolche Denkrichtung nichts zu tun, wohl aber entſpringt ſie jener harmoniſchen, in Griechenland verbreiteten Lebensanſchauung, die alle ſeeliſchen Regungen auf ein gemeinsames Ziel hinlenken und auf einen einheitlichen Ton ſtimmen will. Der Tugendhafte, ſo lehrt Ariſtoteles, lebt mit ſich ſelbſt in Harmonie und ſtrebt mit allen Betätigungen ſeiner Seele nach dem nämlichen Ziele.[1]) Leitendes Prinzip und erſtes Motiv des tugendhaften Handelns iſt das Vernunftgebot oder das Seinſollende. Dem Vernunftgebot aber ſoll ſich alles unterwerfen, was die Menſchennatur an irrationellen Regungen einſchließt; nicht bloß mit dem nackten Willen, ſondern auch mit ſeinem Fühlen ſoll der Menſch auf das Gute eingehen. Nicht die Gefühle an ſich ſollen dem Leben die Richtung geben, wohl aber ſoll ſich der Menſch der von Vernunft und Geſetz vorgeſchriebenen Lebensrichtung auch mit ſeinen Gefühlen einordnen. Der Menſch ſoll das Gute nicht bloß tun, ſondern an einem ſolchen Handeln ſeine Freude haben. Erſt wer das Gute mit Freuden tut, iſt wirklich tugendhaft.[2])

[1]) IX 4, 1166 a 13. — [2]) I 9, 1099 a 17. – Von dieſem Geſichtspunkte aus hat bereits Löning (93[1])) Zellers (Philoſophie der Griechen. II 2. 3. A. 628) Darſtellung mit Recht beanſtandet. Es trifft in der Tat keineswegs zu, daß Ariſtoteles die Beweggründe des ſittlichen Handelns auf die Luſt zurückführen und behaupten will, daß das Gute auf den Willen nur durch das Gefühl einwirke, dadurch nämlich, daß es als etwas Begehrenswertes oder Luſtbringendes erſcheint. Mit Recht ſtellt L. dieſer Darſtellung gegenüber feſt, daß nach Ariſtoteles das Gute vor allem ſeiner ſelbſt wegen begehrt wird (S. oben S. 39. Vgl. auch S. 154), ganz abgeſehen davon, daß es Luſt gewährt. Durch die Luſt wird die motivierende Kraft des Guten nicht erſt begründet, ſondern nur geſteigert. Zellers Annahme, daß das Gute den Willen nur mittels der Luſt bewegt, wird zudem durch den Begriff der ariſtoteliſchen ἐγκράτεια widerlegt. S. unten S. 156 ff. Auch ſcheint Z. zu überſehen, daß Ariſtoteles mit der Bemerkung, wornach wir mehr oder minder die Luſt zur Richtſchnur unſeres Handelns machen (II 2, 1105 a 2), keineswegs das ſittliche Leben charakteriſieren will,

Als Ausfluß einer harmoniſchen Lebensanſchauung nimmt der ariſtoteliſche Tugendbegriff von ſelbſt auch eine äſthetiſche Färbung an. Das Beſtreben, Pflicht und Gefühle miteinander auszuſöhnen, verleiht dem ſittlichen Handeln nicht bloß einen eudämoniſtiſchen, ſondern auch einen äſthetiſchen Anſtrich. Wieder tritt der Tugendbegriff Kants zu dem des Ariſtoteles in ſcharfen Gegenſatz. Statt Pflicht und Neigung in ein Verhältnis der Harmonie zu bringen, glaubt der deutſche Denker, beide einander ſchroff gegenüberſtellen zu ſollen. Gehört nach Ariſtoteles zur Vollendung der Tugend auch die Freude am Guten, ſo fürchtet Kant durch eine ſolche Verbindung die Reinheit der ſittlichen Geſinnung zu gefährden. Will der Grieche, daß der Menſch zur Ausübung des Guten nicht bloß durch das Pflichtgefühl angetrieben wird, ſondern darin zugleich ſeine Freude und ſeine Seligkeit ſucht, ſo fordert der deutſche Denker, daß nur das Pflichtgefühl Beweggrund ſei. Erkennt Ariſtoteles in der Harmonie von Pflicht und Neigung den Höhepunkt ſittlicher Geſinnung, ſo will Kant in der Vermengung beider Motive den Grundfehler der eudämoniſtiſchen Ethik ſeines Zeitalters entdecken, während anderſeits Schiller ſich vom Rigorismus Kants abwendet, um mit ſeiner Verſchmelzung von Anmut und Würde und dem Begriff der „ſchönen Seele“ eine Auffaſſung zu entwickeln, die der griechiſchen καλοκἀγαθία nahe verwandt iſt. Und doch, ſoweit auch die beiden Philoſophen gerade an dieſem Punkte von einander abſtehen, ſo entwickelt Ariſtoteles doch von hier aus eine Gedankenreihe, die in die Nähe Kants führt.

Mit dem Ergebnis, daß die Tugend Willens- und zugleich Gefühlsrichtung iſt, eine bleibende Art des Wollens

ſondern das wirkliche Leben, das Leben, wie es tatſächlich mehr oder weniger geartet iſt, nicht, wie es ſein ſoll. Tatſächlich iſt, ſo will Ariſtoteles ſagen, das Verlangen nach Luſt mehr oder weniger die treibende Kraft des Handelns; das Sittengeſetz aber verlangt eine höhere Norm. – Völlig verkannt und verwirrt iſt der ariſtoteliſche Gedanke bei J. H. v. Kirchmann, Des Ariſtoteles Nikomachiſche Ethik. Überſetzt und erläutert. Leipzig 1876. XVIII ff. Erläuterungen zur Nikomachiſchen Ethik des Ariſtoteles. Leipzig 1876. 197.

und Fühlens darſtellt, hat ſich Ariſtoteles vom intellektualiſtiſchen Tugendbegriff des Sokrates abermals um einen Schritt weiter entfernt. Der Gedanke, daß die Tugend nicht bloß Wiſſen oder Einſicht, ſondern Charaktereigenſchaft und Haltung der Perſönlichkeit (ἕξις) iſt, hat mehr und mehr einen volleren und beſtimmteren Inhalt bekommen. Weit entfernt, bloß ein Werk der Vernunft zu ſein, iſt nunmehr die Tugend zugleich vom freien Willen und auch vom Gefühlsleben getragen. Von ſelbſt hat damit auch der Gedanke, daß die Tugend nicht durch Belehrung, ſondern durch Übung und Gewöhnung entſteht, eine ſtärkere Grundlage erhalten. Eine Tugend, die in einer bleibenden Willens- und Gefühlsrichtung beſteht, kann in der Tat nur durch Übung und Gewöhnung zuſtande kommen. Dieſer Erkenntnis nun, daß die Tugend eine Charaktereigenſchaft iſt, eine feſte Willens- und Gefühlsrichtung darſtellt und deshalb nur aus andauernder Übung hervorgehen kann, gliedert ſich auch folgende Erwägung ein.

Gegen die bisherigen Abmachungen erhebt ſich inſofern eine Schwierigkeit, als die Tugend einerſeits das Ergebnis der Übung, d. h. eines fortgeſetzten tugendhaften Handelns iſt, andererſeits ein ſolches Handeln die Tugend zur Vorausſetzung zu haben ſcheint.[1]) Dieſe Schwierigkeit gibt dem Philoſophen Anlaß, in Übereinſtimmung mit obigen Ausführungen das Weſen der Tugend noch vollſtändiger zu kennzeichnen.

Bis zu einem gewiſſen Grade verhält es ſich in dieſer Beziehung mit der Tugend nicht anders als mit künſtleriſchen und techniſchen Fertigkeiten. Auch ein Muſiker wird einer nur durch Übung; und doch ſetzt das richtige Muſizieren die muſikaliſche Gewandtheit ſchon voraus. Im übrigen aber liegt der Fall mit der Tugend doch anders. Während Schöpfungen der Kunſt ihren Wert in ſich ſelber tragen, ſo daß es genügt, daß ſie überhaupt zur Ausführung gelangen, kommt es bei den Werken der Tugend nicht bloß auf die Beſchaffenheit der Handlung, ſondern auch auf den Han-

[1]) II 2, 1105 a 17 ff.

delnden an. Vor allem muß nämlich das Gute mit Wiſſen vollzogen werden; dann muß es mit Vorſatz, auf Grund freier Entſchließung geſchehen; ferner muß es ſeiner ſelbſtwillen getan werden; und endlich muß es auf die Dauer und mit unerſchütterlicher Feſtigkeit ergriffen werden. Zur Ausübung der Künſte wird von dieſen Bedingungen nur das Wiſſen erfordert. Für die Ausübung der Tugend jedoch hat das Wiſſen für ſich allein wenig oder nichts zu bedeuten; wohl aber kommt auf die übrigen Momente, die durch anhaltende Übung bedingt ſind, geradezu alles an. Als tugendhaft werden Handlungen nur dann bezeichnet, wenn ſie ſo vollbracht werden, wie ſie der Tugendhafte vollbringt. Tugendhaft iſt aber nicht ſchon, wer gute Handlungen irgendwie vollbringt, ſondern nur, wer ſie ſo vollbringt, wie es eben der Tugendhafte tut. In der Übung wurde deshalb mit Recht der Weg zur Tugend erkannt.

Von dem Verhältnis zwiſchen Tugend und Gefühl iſt hier allerdings nicht unmittelbar die Rede. Unmittelbar iſt es dem Philoſophen um die Feſtſtellung zu tun, daß das ſittliche Handeln ſeinen Wert nicht dem äußeren Sachverhalt, ſondern inneren Vorausſetzungen verdankt, daß es hier nicht auf das Wiſſen, ſondern auf die Geſinnung ankommt. Nicht die äußere Beſchaffenheit einer Handlung gibt den Ausſchlag; ſittlich gut handelt vielmehr der Menſch nur, wenn der Wille auf das Gute gerichtet iſt und das Gute ſeiner ſelbſt wegen gewählt wird. Nur aus tugendhafter Geſinnung oder aus gutem Willen gehen gute Handlungen hervor. Der Gedanke der ſittlichen Geſinnung oder des guten Willens gelangt zu einem unzweideutigen Ausdruck; und das iſt der Punkt, wo ſich die ariſtoteliſche Ausführung mit Kant berührt. Daneben aber wird an der Tugend neuerdings das Merkmal des Gewohnheitsmäßigen, Bleibenden, Habituellen und hiemit der Gedanke der Willens- und Gefühlsrichtung hervorgehoben. Gegen Sokrates richtet ſich die eine wie die andere Seite der ariſtoteliſchen Darlegung; denn Sokrates hat an der Tugend ſowohl das Merkmal der Geſinnung wie den Umſtand überſehen, daß die Tugend das Ergebnis

der Übung ist. Ein bloßes Wissen mag zur Ausübung einer Berufstätigkeit genügen, aber keineswegs zu einem sittlichen Lebenswandel. Mag das Wissen alle möglichen Arten der Tüchtigkeit begründen, die sittliche Tüchtigkeit setzt mehr voraus. Über diesen Unterschied hat sich der von den Sophisten begründete, dann von Sokrates mit so zäher Ausdauer verfochtene Intellektualismus hinweggetäuscht. Aber auch Plato bleibt zunächst in dieser Täuschung befangen, wenn er im kleinen Hippias die Anschauung vertritt, daß allenthalben derjenige der Tüchtigere ist, der das bessere Wissen besitzt, und wenn er den daraus erwachsenden Schwierigkeiten, insbesondere der Konsequenz, daß dann der freiwillig oder wissentlich Fehlende besser ist, als der unfreiwillig Fehlende, ratlos gegenüberzustehen scheint.[1]) Erst Aristoteles weiß den Irrtum zu verbessern, und zwar mit der Feststellung, daß es im sittlichen Leben nicht auf das Wissen, sondern auf die Gesinnung ankommt. Jetzt ist

[1]) Hipp. min. 371 e ff. Vgl. Mem. IV 2, 20. — Die Auslegung hat den Zusammenhang mit der intellektualistischen Denkweise bis in die neueste Zeit allzu wenig beachtet und deshalb dem Dialog keinen wirklich befriedigenden Sinn abzugewinnen vermocht. Daß Sokrates mit dem dialektisch weniger gewandten Sophisten einfach sein Spiel treibt (M. Pohlenz, Aus Platons Werdezeit. Berlin 1913. 59 ff. Vgl. C. Ritter, Platon. I. München 1910. 301 ff. Th. Gomperz, a. a. O. II. 237 ff. Apelt, Platonische Aufsätze. Berlin 1912. 203 f.), scheint nicht zuzutreffen. Der Satz, daß der freiwillig Fehlende besser ist als der unfreiwillig Fehlende, ist kein Trugschluß, der von Sokrates erfunden zu werden brauchte, sondern eine unabweisbare Konsequenz des von der Sophistik und von Sokrates gelehrten Intellektualismus. Wenn es wahr ist, daß auf allen Gebieten nur das Wissen die Tüchtigkeit ausmacht, und wenn dem, wie ebenfalls gelehrt wird, auch im Bereich der Sittlichkeit so ist, dann ist wirklich überall der freiwillig oder wissentlich Fehlende tüchtiger als der unfreiwillig Fehlende. Vgl. Wildauer I 44 f. Sokrates treibt also nicht ein dialektisches Spiel, sondern berührt eine Schwierigkeit, die mit einem anerkannten Lehrsatz unzertrennlich verknüpft ist. Zu beachten ist hiebei, daß der Ausdruck ἑκών jene Bedeutung hat, die er im Zusammenhang mit dem sokratischen Intellektualismus ausschließlich haben kann (S. oben S. 115 ff.), also nicht eine freie Entschließung, sondern soviel wie wissentlich bedeutet. Die andere Bedeutung will nur hereinspielen, soweit der Verfasser zugibt, daß ein freiwilliges Unrecht überhaupt möglich ist.

die Eigenart des Sittlichen gegenüber anderen Lebensgebieten gewahrt. Ein durch Generationen hindurchgehender Irrtum ist überwunden. Im Gegensatz zu jenem Intellektualismus ist jetzt die Tugend nicht bloß als freie Willenstat, als befestigte Willens- und Gefühlsrichtung, sondern auch als Gesinnung erkannt. Der Kampf gegen den intellektualistischen Tugendbegriff hat wieder ein neues Stadium durchschritten.

Um das Verhältnis zwischen Tugend und Gefühl dreht sich auch die Lehre von der ἐγκράτεια. Daß zur Tugend auch eine entsprechende Haltung des Gefühlslebens gehört, führt Aristoteles jetzt an einem bestimmten Beispiel aus, nämlich an dem Unterschied zwischen ἐγκράτεια und σωφροσύνη. Auch die ἐγκράτεια hat es mit Gefühlen der Freude und des Schmerzes zu tun[1]), und zwar mit den nämlichen wie die σωφροσύνη[2]). Es sind Gefühle, Regungen, die dem Geschmacks- und dem Tastsinn angehören und, wenn sie ungeregelt sind, eine Unmäßigkeit im Essen und Trinken und in geschlechtlichen Genüssen bedeuten. Und das Wesen der Tugend wird abermals darin erkannt, daß diese Gefühle geordnet, auf das Gute bezogen und in Übereinstimmung mit sittlichen Vorschriften gebracht werden. Dieses Verhältnis nun, die Regelung der Gefühle durch die Tugend, läßt verschiedene Grade zu, wie Aristoteles eben an der ἐγκράτεια zeigen will. Die ἐγκράτεια stellt nämlich nur einen unvollkommenen Grad dieser Regelung dar, bedeutet zwar eine Beherrschung oder Unterwerfung jener Gefühle durch eine tugendhafte Gesinnung, nicht aber auch schon eine innere Übereinstimmung der Gefühle mit der tugendhaften Gesinnung. Der sittlich gute Wille behauptet sich zwar und läßt sich durch entgegenstehende Gefühlsregungen von seiner Haltung nicht abbringen, weiß sie vielmehr niederzuhalten und in diesem Sinne mit der Tugend in Einklang zu bringen. Die ἐγκράτεια kennzeichnet sich daher als eine Art Selbstbeherrschung oder

[1]) VII 6, 1147 b 21. 7, 1149 b 25. 8, 1150 a 13. — [2]) VII 6, 1148 a 15. b 12. 7, 1149 a 21.

Enthaltſamkeit, als die Kraft, dem Guten auch im Kampfe mit Aufwallung und Leidenſchaft treu zu bleiben; und ſie unterſcheidet ſich von der σωφροσύνη dadurch, daß bei dieſer jeder ernſtliche Kampf mit unſittlichen Regungen aufgehört hat. Das Gute muß im letzteren Falle nicht mehr den Leidenſchaften oder Begierden abgerungen werden, ſondern vollzieht ſich ohne inneren Widerſtand. Zur Ausübung des Guten bedarf es keiner Selbſtüberwindung mehr; der Menſch tut das Gute mit Luſt und Liebe. Sinnliche Begierden brauchen nicht mehr von Fall zu Fall beſiegt zu werden, ſondern ſind ein für allemal beſiegt; es braucht keinen eigentlichen Kampf mehr, da alle Regungen, die der Vernunft widerſtreiten, auf die Dauer unterdrückt ſind[1]). Erſt ein ſolches Verhalten, wie es der σωφροσύνη entſpricht, verwirklicht den vollen Tugendbegriff, während die ἐγκράτεια nur die Vorſtufe zur vollendeten Tugend darſtellt[2]). Wieder zeigt ſich, daß nach ariſtoteliſcher Anſchauung nicht ſchon der bloße Wille, der feſte Entſchluß, das Gute zu tun, zur Begründung der eigentlichen und vollkommenen Tugend genügt, ſondern daß hiezu auch eine entſprechende Gefühlsverfaſſung gehört. Zur vollkommenen Tugend iſt gefordert, daß der Menſch nicht bloß mit dem Willen, ſondern auch mit dem Affekt auf das Gute eingeht. Dem wirklich Tugendhaften iſt das Gute nicht bloß Willens-, ſondern auch Herzensſache. Er fühlt mit dem Guten und wird durch ſeine Neigung zu ihm hingezogen.

Die Spitze gegen Sokrates iſt auch an dieſen Ausführungen kaum zu verkennen. Offenbar knüpft Ariſtoteles an eine ſokratiſch-zyniſche Auffaſſung an, wenn er den Begriff der ἐγκράτεια entwickelt und darin eine Selbſtbeherrſchung und Selbſtüberwindung erblickt, die ſich im Kampfe gegen Begierden und Lüſte betätigt. Gerade in einer ſolchen Selbſtbeherrſchung, in der Herrſchaft über die niederen Triebe, hat ja Sokrates die Grundlage aller Tugend erkannt.[3]) Die Tugend erſcheint ihm als die Kraft, die niederen Gelüſte

[1]) VII 3, 1146 a 9. 11, 1152 a. — [2]) IV 15, 1128 b 33. — [3]) Mem. I 5, 4.

jeder Art zu zügeln. Der Gegenſatz zur Luſt und Weichlichkeit (τρυφή) iſt dieſer Tugend weſenhaft, und beſonders die Cyniker gehen ſo weit, den Wert der Tugend gerade in den Schwierigkeiten (πόνος) zu ſehen, die zu überwinden ſind.[1]) Ariſtoteles dagegen hat einen weicheren und milderen Tugendbegriff. Die Selbſtbeherrſchung, der ſiegreiche Kampf gegen die niedern Triebe, gilt allerdings auch ihm als eine unentbehrliche Vorausſetzung der Tugend, da auf andere Weiſe die Vernunft nicht zur Herrſchaft gelangen kann; hiemit verbindet jedoch Ariſtoteles die Anſchauung, daß ſich die Tugend in einer ſolchen Selbſtbeherrſchung nicht vollendet. Die ἐγκράτεια iſt nur ein Durchgangsſtadium, nicht ſchon der Gipfelpunkt der Tugend. Im Stadium des Kampfes darf das Streben nach Tugend nicht Halt machen, ſondern muß ſich zu einer Harmonie zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit hindurcharbeiten. Zur Vollendung der Tugend gehört, daß ſich das Gute nicht mehr im Kampfe durchzuſetzen braucht, ſondern ohne innere Schwierigkeit zur Geltung kommt. Beſitzt die ſokratiſche Tugend den Charakter des ſiegreichen Kampfes, ſo die ariſtoteliſche den der ſeeliſchen Harmonie. Begnügt ſich Sokrates, die ſittliche Kraft oder den guten Willen in dem Maße zu ſtärken, daß der Sieg über die niederen Regungen geſichert iſt, ſo will Ariſtoteles, daß es eines Kampfes nicht mehr bedarf. Kurz, die ariſtoteliſche Tugend iſt nicht bloß ſiegreicher Kampf, ſondern endgültiger Sieg, nicht bloß ſittliche Kraft und feſter Wille, ſondern zugleich entſprechende Gefühlsverfaſſung, nicht bloß Selbſtbeherrſchung, ſondern voller Einklang aller ſeeliſchen Regungen mit den Geboten der Vernunft. Das Herbe des ſokratiſch-zyniſchen Tugendideals iſt einer äſthetiſch gefärbten Betrachtungsweiſe gewichen. Die ariſtoteliſche Tugend verwirklicht den Gedanken der καλοκἀγαθία, der Verſchmelzung von Tugend und Anmut. Jeder ſeeliſche Zwieſpalt, jeder Gegenſatz zwiſchen Leben und Sittlichkeit, zwiſchen Neigung und Pflicht, ſoll ausgeglichen werden; das Sittliche iſt zwar ſeinem unmittelbaren Weſen nach und in

[1]) H. Maier, Sokrates. Tübingen 1913. 66.

erſter Linie, aber doch nicht ausſchließlich das Seinſollende, ſondern zugleich das Begehrte und Angenehme. Dem Tugendhaften iſt die Ausübung des Guten zur zweiten Natur geworden. Und je mehr Ariſtoteles die Tugend als einen Zuſtand ſeeliſcher Harmonie auffaßt, deſto lebhafter muß er das Laſter als eine innere Zerriſſenheit empfinden, als einen Aufruhr des Menſchen gegen ſich ſelbſt, als einen Zuſtand, wobei es den Menſchen zu gleicher Zeit dahin und dorthin zieht.[1])

So wird von Ariſtoteles an der Tugend das Merkmal der bleibenden Charaktereigenſchaft und der befeſtigten Lebenshaltung (ἕξις, ἦθος) immer noch vollſtändiger und allſeitiger herausgearbeitet. Sokrates ſcheint darauf zu verzichten, einen dauernden Einklang zwiſchen Vernunft und Sinnlichkeit herſtellen zu wollen. Vernunft und Begierde treten immer wieder zu einander in Gegenſatz, und das Wiſſen muß gegenüber der Luſt immer wieder ſeine ſiegreiche Kraft offenbaren. Die Vernunft kann nicht auf das Entgegenkommen und die Unterwürfigkeit der irrationellen Regungen rechnen, ſondern nur auf die eigene Stärke vertrauen. Das tugendhafte Verhalten iſt nicht der Ausfluß einer harmoniſchen Seelenverfaſſung, ſondern der überlegenen Kraft des Wiſſens und der Vernunft.[2]) Und wie die Tugend in einer Art Selbſtbeherrſchung beſteht,[3]) ſo das Laſter in einem Mangel an Selbſtbeherrſchung.[4]) Ariſtoteles findet nun, daß dieſe Auffaſſung den Begriff des Laſters ebenſowenig erſchöpft, wie den der Tugend. Wie die *ἐγκράτεια* hinter der vollendeten Tugend zurückbleibt, ſo die *ἀκρασία* hinter dem wirklichen Laſter. Das eigentliche Laſter (*κακία*) iſt nach Ariſtoteles etwas anderes als ein bloßer Mangel an Selbſtbeherrſchung (*ἀκρασία*). Das Verhältnis bildet genau die Kehrſeite zu dem zwiſchen vollendeter Tugend und Selbſtbeherrſchung (*ἐγκράτεια*). Wie die eigentliche Tugend in einer bleibenden Geſinnung und feſten Charaktereigenſchaft beſteht, ſo auch das eigentliche Laſter.

[1]) IX 4, 1166 b 19. — [2]) S. oben S. 44 ff. — [3]) *ἐγκράτεια* = *κρείττω εἶναι ἑαυτοῦ*. Prot. 358 c. — [4]) *ἀκρασία* = *ἥττω εἶναι ἑαυτοῦ*. Prot. 359 c.

Ein Mangel an Selbſtbeherrſchung aber, d. h. eine vorübergehende Nachgiebigkeit gegen unſittliche Gelüſte iſt nicht ſchon ein Zeichen einer laſterhaften Geſinnung. Während Sokrates die ἀκρασία als das Weſen aller Unſittlichkeit betrachtet, erkennt Ariſtoteles in ihr nur eine augenblickliche Schwäche, die von einem verdorbenen oder laſterhaften Willen noch weit entfernt iſt. Nicht ſchon ein einzelner Fall von Unenthaltſamkeit, ſondern erſt der dauernde Wille zum Böſen bedeutet ein Laſter. Nicht in einem bloßen Mangel an Selbſtbeherrſchung, ſondern in einer zügelloſen Hingebung an die niederen Gelüſte (ἀκολασία) beſteht das Laſter. Von einer vorübergehenden Schwäche muß der Fall unterſchieden werden, wo ſich der Menſch mit ſeinem Wollen und Fühlen auf die Dauer dem Böſen ergeben hat. Der Laſterhafte handelt nicht unter dem Einfluß einer augenblicklichen Anwandlung, ſondern einer bleibenden Geſinnung; er handelt nicht gegen ſeine Grundſätze, ſondern bleibt ſeiner Geſinnung treu.[1]) Laſter und Unenthaltſamkeit verhalten ſich daher wie Schwindſucht und epileptiſche Anfälle.[2]) Auch gleicht der Laſterhafte einer Stadt, die lauter ſchlechte Geſetze gibt und durchführt, der Unenthaltſame jedoch einer Stadt, die nur gute Geſetze gibt, ſie aber nicht durchführt.[3]) Und wie der Dichter Demodokus von den Mileſiern ſagt, daß ſie zwar keine Toren ſind, aber töricht handeln, ſo ſind auch die Unenthaltſamen nicht ſchlecht, nur ihr Verhalten iſt ſchlecht.[4]) Während der Unenthaltſame ſtets der Reue zugänglich iſt, empfindet der Laſterhafte keine Reue über ſein Verhalten, beharrt vielmehr bei ſeiner Geſinnung.[5]) Weil der Laſterhafte den unerlaubten und vernunftwidrigen Gelüſten aus Grundſatz und mit voller Entſchloſſenheit nachjagt, iſt er im Unterſchiede vom Unenthaltſamen außerordentlich ſchwer umzuſtimmen.[6]) Nur eine leidenſchaftliche Aufwallung beſtimmt den Unenthaltſamen,

---

[1]) VII 9, 1151 a 13. 11, 1152 a 5. — [2]) VII 9, 1150 b 32. — [3]) VII 11, 1152 a 20. — [4]) VII 9, 1151 a 8. Vgl. V 9, 1134 a 20. 10, 1135 b 23. 13, 1137 a 22. — [5]) VII 8, 1150 a 21. b 29. — [6]) VII 9, 1151 a b 11.

ſich über die Vorſchriften der Vernunft hinwegzuſetzen, nicht aber eine entſprechende Geſinnung. Die augenblickliche Erregung veranlaßt ihn zwar zu einem vernunftwidrigen Handeln, erfüllt ihn aber nicht ſchon mit dem Geiſte des Laſters oder der Zügelloſigkeit. Der Unenthaltſame tritt alſo einerſeits in Gegenſatz zum Tugendhaften, der ſeinen Vorſätzen treu bleibt und ſich durch keinerlei Aufwallung davon abbringen läßt, iſt aber andererſeits nicht ſchon, wie der Laſterhafte, ein verkommener oder ſchlechter Menſch. Mag er ſich augenblicklich von einer verkehrten Begierde fortreißen laſſen, ſo bewahrt er doch die gute Geſinnung.[1])

Wie die Tugend, ſo beſchreibt mithin Ariſtoteles auch das Laſter als bleibende Charaktereigenſchaft und feſte Geſinnung,[2]) als dauernde Willens- und Gefühlsrichtung. Je

[1]) VII 9, 1151 a 20. — [2]) Die vorſtehenden Ausführungen, beſonders auch jene über den Unterſchied zwiſchen Tugend und anderen Arten der Tüchtigkeit, laſſen beurteilen, wie wenig Chr. E. Luthardt in die ariſtoteliſche Ethik eingedrungen iſt, wenn er meint, daß dieſe Ethik „Werklehre" ſei, die Tugend veräußerliche, ſie nicht in erſter Linie in die Geſinnung, ſondern in das äußere Handeln verlege. Die Ethik des Ariſtoteles in ihrem Unterſchied von der Moral des Chriſtentums. II. Tugendlehre. Leipzig. 8 ff. Die Lehre, daß die Tugend nicht bei einer ſeeliſchen Verfaſſung (ἕξις) ſtehen bleiben dürfe, ſondern zur Betätigung übergehen müſſe, wird hier völlig mißverſtanden. Nimmermehr will Ariſtoteles mit dieſer Lehre das Schwergewicht vom Innern in das Äußere verlegen. Der Gedanke, daß das ſittliche Handeln ſeinen Wert ganz und gar der Geſinnnng verdankt, wird mit allem Nachdruck zur Geltung gebracht, ſowohl in der allgemeinen (S. oben S. 153 ff.), wie auch in der ſpeziellen Tugendlehre (S. unten S. 183 ff.). Nur betont Ariſtoteles zugleich, daß die Tugend nicht bloße, untätige Geſinnung ſein ſoll, ſondern die Beſtimmung in ſich trägt, ſich zu betätigen. Nicht äußeres Handeln als ſolches iſt Gegenſtand der Wertſchätzung; vielmehr hat das ſittliche Handeln ſeinen Wert nur, ſofern es die Kundgebung einer edlen Geſinnung iſt. Nicht dies iſt die Auffaſſung des Ariſtoteles, daß die Geſinnung gegenüber dem Handeln zurücktreten ſoll, ſondern dies, daß mit der Geſinnung zugleich deren Betätigung gepflegt werden ſoll. Wo möglich noch mehr verfehlt Luthardt die klar und ausführlich vorgetragene Lehre des Ariſtoteles, wenn er glaubt, daß auch die der Luſt eingeräumte Stellung nichts mit dem Gedanken der Geſinnung zu tun hat. „Dieſe Luſt vertritt nicht etwa die Stelle der Geſinnung, ſondern ſie iſt nur das unwillkürliche Gefühl der ungehemmten Lebensäußerung, wie

vollständiger Sokrates diese Seite der Sache übersehen hat, destomehr legt Aristoteles Gewicht darauf, diese Lücke auszufüllen. Mit unermüdlichem Eifer geht er dem Gedanken nach, daß die Tugend als eine ἕξις anzusehen ist, als eine Lebenshaltung, die nicht bloß von der denkenden Vernunft, sondern auch vom Wollen und Fühlen, von der bleibenden Gesinnung und vom ganzen Wesen der Persönlichkeit getragen ist. Sokrates hatte, soweit er außer der Vernunft noch einen andern Faktor zur Begründung der Tugend ausdrücklich heranzog, bloß an die Lust oder Begierde gedacht. Nur einzelne Affekte oder Willensregungen werden der Vernunft gegenübergestellt; eine bleibende Willensrichtung aber wird in keiner Weise in Rechnung gezogen. Das sittliche Leben dreht sich nach Sokrates nur um den Gegensatz zwischen Vernunft und Affekt, Pflicht und Neigung. Der Sieg der Vernunft bedeutet die Tugend (ἐγκράτεια), der Sieg der Lust oder Begierde die Schlechtigkeit oder das Laster (ἀκρασία). Dem gegenüber stellt Aristoteles fest, daß ein solcher Gesichtspunkt das Wesen der Tugend und des Lasters nur unvollkommen durchschauen läßt. Vernunft und Affekt erschöpfen das Wesen dieser Lebenserscheinungen nicht. Die Tugend ist weder ein Werk der bloßen Vernunft, noch ein Affekt,[1]) sondern eine ἕξις, eine Willens- und Gefühlsrichtung, eine Haltung der Persönlichkeit. Und nicht schon das macht das Wesen der Tugend aus, daß die Vernunft immer wieder über einzelne Willensakte oder Lustgefühle den

sie jeden naturgemäßen Akt begleitet. Denn die Lust ist nicht, wie die Gesinnung, die Voraussetzung, sondern das Resultat der Handlung, also nicht die treibende Macht wie jene, sondern der Reflex der Empfindung, welcher die Handlung begleitet." 9. Nur als Folge und Begleiterscheinung, nicht auch als Motiv des sittlichen Handelns käme demgemäß für Aristoteles die Lust in Betracht. Aus obigen Mitteilungen ergibt sich, wie weit diese Darstellung entfernt ist, der aristotelischen Denkweise gerecht zu werden. Vielmals richtiger urteilt F. Jodl, wenn er bemerkt, daß Aristoteles an der Sittlichkeit das innere Moment und die Gesinnung mit einem Nachdruck betont, „der nichts zu wünschen übrig läßt." Geschichte der Ethik. I. 2. Aufl. Stuttgart u. Berlin 1906. 569 40. S. auch 46. — [1]) II 4, 1105 b 28.

Sieg davon trägt; vielmehr iſt die Tugend im vollen Sinne erſt gegeben, wenn das Wollen und Fühlen **auf die Dauer** mit der Vernunft in Einklang gebracht iſt.

Vollends in das Gegenteil verkehrt Ariſtoteles den ſokratiſchen Intellektualismus mit einer weiteren Beſtimmung. Nicht damit zufrieden, zu den Grundlagen der Tugend neben der denkenden Vernunft auch das Willens- und Gefühlsleben heranzuziehen, bekundet er in Bezug auf das Verhältnis dieſer verſchiedenen Lebensäußerungen eine Anſchauung, die der ſokratiſchen diametral entgegengeſetzt iſt. Während Sokrates meint, daß die richtige Erkenntnis auch ſchon eine entſprechende Lebenshaltung verbürgt, lehrt Ariſtoteles umgekehrt, daß eine feſte Lebenshaltung nicht ohne Einfluß auf die Denktätigkeit iſt. Vom Charakter, von der ſittlichen Verfaſſung hängt es ab, ob der Menſch in ſittlichen Fragen einer richtigen Auffaſſung folgt oder nicht[1]). Glaubt Sokrates, daß der Menſch unter allen Umſtänden handelt, wie er denkt, ſo erkennt Ariſtoteles, daß der Menſch denkt und handelt, wie er iſt[2]). Eine befeſtigte Willens- und Gefühlsrichtung enthält die Tendenz, auch dem Denken eine entſprechende Richtung mitzuteilen. Nicht eine bloße Denkrichtung, eine bloße Haltung der Vernunft hat Ariſtoteles im Auge, wenn er ſagt, daß der Laſterhafte **grundſätzlich**[3]) das Böſe tut, ſondern eine Denkrichtung, die durch eine entſprechende Willensrichtung verurſacht iſt[4]). So ſehr Ariſtoteles davon durchdrungen iſt, daß die Denktätigkeit beſtimmend auf das Wollen und Handeln einwirkt, ſo verſchließt er ſich doch nicht der Erkenntnis, daß auch in umgekehrter Richtung Einwirkungen erfolgen. Mag die Tugend das Werk der Vernunft ſein, als bleibende Willens- und Gefühlsrichtung wirkt ſie zugleich auf die Vernunft zurück.

Damit hat die Vernunft die ihr von Sokrates übertragene Alleinherrſchaft völlig verloren. Der alles beherrſchenden Denktätigkeit iſt mehr und mehr ein ſelbſtändiges Willens- und Gefühlsleben zur Seite getreten. Während Sokrates

[1]) VII 9, 1151 a 17. — [2]) 1151 a 13. — [3]) διὰ τὸ πεπεῖσθαι. 1151 a 11. — [4]) πέπεισται διὰ τὸ τοιοῦτος εἶναι. 1151 a 13.

meinte, daß das Wissen sich niemals äußeren Einflüssen beugt, sondern stets die Herrschaft über Lust und Begierde führt[1]), daß jede vermeintliche Niederlage des Wissens auf einer Unwissenheit beruht[2]), daß die Lust nur da den Sieg davonträgt, wo ihm kein Wissen gegenübersteht[3]), und während auch Plato im allgemeinen in diesem Intellektualismus befangen bleibt[4]), erkennt Aristoteles klar, daß zwischen dem rationellen und dem irrationellen Leben ein Verhältnis der Wechselwirkung besteht, daß nicht die Vernunft allein der bestimmende Teil ist, sondern, daß auch sie Einwirkungen vom übrigen Seelenleben empfängt. Die Schule Platos hatte allerdings insofern eine Abschwächung des sokratischen Gedankens eintreten lassen, als sie zugab, daß zwar nicht das Wissen, aber doch die „Meinung" (δόξα) zuweilen vor den Begierden zurücktreten müsse. Das Wissen zeige sich

[1]) Prot. 352 b c. 357 c. Eth. Eud. VII 13, 1246 b 34. — [2]) Prot. 352 a ff. Wildauer I 75 ff. — [3]) Doch darf bezweifelt werden, ob Sokrates an diesem Punkte seinem Intellektualismus treu geblieben ist, da er nicht bloß des öftern von einer Herrschaft niederer Gelüste redet, ohne irgendwie eine intellektualistische Auslegung anzudeuten (Mem. I 5, 1. 5. IV 5, 3. Phaed. 68 e. Wildauer I 86 ff.), sondern diesen Gelüsten auch eine überredende Macht über die Seele zuerkennt (Mem. I 2, 23. Vgl. IV 5, 7). Wildauer (a. a. O. I 87 ff.) möchte die verschiedenen Äußerungen des Philosophen dadurch miteinander in Einklang bringen, daß er der Lust nicht eine unmittelbare, sondern nur eine durch die Vorstellung vermittelte Herrschaft über das Wollen und Handeln zuschreibt. Die Lust verändere die Vorstellungen vom Guten und Bösen, verdunkle und zerstöre sie; und dadurch erst gewinne sie Einfluß auf das Wollen und Handeln. Allein es ist klar, daß diese Auslegung den Widerspruch von der Lehre des Sokrates nicht fernhält. Das ist es ja gerade, was Sokrates im Protagoras dartun will, daß sich die Lüste nur dank einer Unwissenheit, nicht dank irgendeines Einflusses auf die Vorstellungswelt durchzusetzen vermögen. Nicht, daß die Lüste von Bedeutung für unser Verhalten sind, will dort Sokrates bestreiten, sondern nur, daß sie hiebei unser Wissen vergewaltigen; nicht die Herrschaft über unser Wollen und Handeln, sondern nur die Herrschaft über die Vernunft wird in Abrede gestellt. — [4]) Anders denkt Plato, wenn er lehrt, daß der Mensch unter der Herrschaft übermächtiger Gefühle voll blinder Hast bald dahin, bald dorthin stürzt, nicht imstande ist, richtig zu sehen oder zu hören, und am allerwenigsten von seiner Vernunft Gebrauch zu machen versteht. Tim. 86 b c. Vgl. Leg. III 689 a b. Wildauer II 204 ff.

in allen Fällen ſtärker als die Begierden; von der Meinung aber könne dies nicht geſagt werden[1]. Indeſſen lehnt Ariſtoteles den Intellektualismus ſowohl in der ſokratiſchen wie in der platoniſchen Faſſung ab. Gegen Sokrates bemerkt er, daß ſein Verſuch, die Unenthaltſamkeit (ἀκρασία) als eine Unwiſſenheit zu deuten, den Begriff der Unenthaltſamkeit zerſtört und deshalb gegen das klare Bewußtſein verſtößt[2]. Gegenüber der Schule Platos ſodann macht er geltend, daß eine Meinung nicht notwendig eine ſchwächere Form der Überzeugung darſtellt, vielmehr die nämliche Feſtigkeit beſitzen kann, wie das Wiſſen, da Viele auf die Richtigkeit ihrer Meinung ebenſo ſicher bauen, wie andere auf ihr Wiſſen[3]. Ariſtoteles zweifelt alſo nicht, daß der Menſch in jedem Falle gegen ſeine Überzeugung handeln kann, mag dieſe die Form einer wiſſenſchaftlichen Einſicht oder einer mehr populären Vorſtellung haben; und mit dieſem Standpunkte will der Philoſoph dem wirklichen, durch das allgemeine Bewußtſein bezeugten Tatbeſtand Geltung verſchaffen. Es iſt eine allgemeine Bewußtſeins- und Erfahrungstatſache, daß der Menſch wider beſſeres Wiſſen handeln kann. Im Gegenſatz zu ſeinen Vorgängern gibt Ariſtoteles dem Begriff der Unenthaltſamkeit den klaren Inhalt zurück. Die richtige Erkenntnis enthält keine Bürgſchaft dafür, daß das menſchliche Handeln in Einklang mit ihr gebracht wird; ein ſolches Handeln hängt vielmehr auch noch von anderen Faktoren ab, nämlich von einer entſprechenden Geſinnung oder der Verfaſſung des Willens- und Gefühlslebens. Erſt wenn Wollen und Fühlen für immer die Richtung des Guten angenommen haben, auf die Dauer an das Gute gewöhnt ſind, beſteht Bürgſchaft dafür, daß der Menſch dauernd im Sinne des Guten handelt. Und nicht bloß dies will Ariſtoteles feſtſtellen, daß zur Tugend außer der richtigen Erkenntnis auch eine entſprechende Haltung des Willens- und Gefühlslebens gehört; vielmehr hebt er auch noch hervor, daß jene richtige Erkenntnis durch das richtige Wollen und

[1]) VII 3, 1145 b 31. 36. Wildauer I 85. — [2]) 1145 b 25. 27. — [3]) VII 4, 1146 b 24.

Fühlen in einem gewissen Sinne **bedingt** ist. In praktischen und sittlichen Fragen hängt das richtige Urteil, so erkennt Aristoteles, nicht bloß von Voraussetzungen ab, die dem Denkvermögen angehören, sondern auch von der Gesinnung, von der sittlichen Verfassung der Persönlichkeit. Erst mit dieser Feststellung, die, wie bemerkt wurde, den sokratischen Intellektualismus in das volle Gegenteil verkehrt, hat der so stark betonte Gedanke, daß die Tugend nicht bloß ein Wissen, sondern auch Willens- und Gefühlsrichtung ist, seinen vollen Inhalt bekommen.

Aber auch jetzt verfolgt Aristoteles den Gedanken noch einen Schritt weiter. Nicht zufrieden mit der Erkenntnis, daß der Mensch gegen besseres Wissen handeln kann, geht er dazu über, diese Tatsache zu erklären. Er will es psychologisch verständlich machen, wie die Begierden über die Stimme der Vernunft den Sieg davontragen können. Als Ausgangspunkt dient ihm die Unterscheidung eines habituellen und eines aktuellen Wissens. Ein Wissen, das der Mensch nur in einem schlummernden Zustande in sich trägt, d. h. ohne sich seiner zu erinnern und von ihm Gebrauch zu machen, ist etwas wesentlich anderes, als ein Wissen, dessen sich der Mensch bewußt ist. Daß ein Wissen ersterer Art durch das praktische Verhalten verleugnet wird, ist nicht zu verwundern; nur gegenüber einem aktuellen Wissen mag ein abweichendes Verhalten auffällig sein.[1]) Man möchte vermuten, daß Aristoteles diesen Unterschied in der Absicht einführt, den fraglichen Sachverhalt schärfer zu **kennzeichnen**. In der Tat ist ein **aktuelles** Wissen gemeint, wenn Aristoteles mit der allgemeinen Erfahrung zugibt, daß der Mensch nicht selten gegen besseres Wissen handelt; wissentlich das Böse tun, heißt, es mit **Bewußtsein** tun. Nicht um ein habituelles, sondern um ein aktuelles Wissen handelt es sich; ein Verhalten, das nur einem habituellen Wissen widerstreitet, ist kein Handeln wider besseres Wissen. Dennoch soll diese Unterscheidung zwischen einem habituellen und einem aktuellen Wissen nicht dazu dienen, den Tatbestand genauer zu

[1]) VII 4, 1146 b 31.

beſchreiben, ſondern ihn zu erklären. Ariſtoteles glaubt, die Erwägungen, die der Unenthaltſame mißachtet, teilweiſe und zwar gerade an den maßgebenden Punkten auf ein bloß habituelles Wiſſen zurückführen zu dürfen.

Als ausgemacht gilt hiebei, daß ſolche Erwägungen ſyllogiſtiſche Form haben. Aus beſtimmten Vorderſätzen, nämlich aus einem allgemeinen und einem beſonderen, ergibt ſich ein entſprechendes, auf einen beſonderen oder einzelnen Fall bezogenes Urteil. Nun kommt es vor, daß jemand beide Vorderſätze kennt und gleichwohl ſich in ſeinem Verhalten nicht darnach richtet. Dies dann, wenn der Betreffende nur den allgemeinen Vorderſatz wirklich gegenwärtig hat, nicht auch den beſonderen. Weil nämlich die Handlung wie immer unter beſonderen oder ſingulären Verhältniſſen erfolgt, das allgemeine Urteil aber auf den beſonderen Fall nicht ausdrücklich angewendet wird, ſo iſt es möglich, daß die Handlung den Einklang mit ihm vermiſſen läßt.[1] Der Gedanke des Philoſophen iſt alſo offenbar dieſer. Weil in einem allgemeinen Satz der beſondere enthalten iſt, ſo beſitzt der Menſchengeiſt mit dem einen auch den anderen. Wer Kenntnis von der Unerlaubtheit des Betruges hat, weiß damit indirekt auch, daß es in dem vorliegenden Falle unerlaubt iſt, zu betrügen. Habituell hat er das Wiſſen in dem einen wie in dem andern Sinne, in der allgemeinen, wie in der ſingulären Form. Weil er aber die Anwendung des allgemeinen Grundſatzes auf den einzelnen Fall nicht ausdrücklich vornimmt, ſo entſteht die Möglichkeit, daß er ſich im gegebenen Augenblick über jenen Grundſatz hinwegſetzt und ſo im Widerſpruch mit ſeinem Wiſſen handelt. Mit anderen Worten, der Handelnde hat zwar an ſich eine Kenntnis von der Unerlaubtheit eines Verhaltens, wie es das Seinige iſt, achtet aber im gegebenen Falle nicht darauf; die Unerlaubtheit ſeines Handelns kommt ihm nicht zum Bewußtſein. Es iſt klar, daß Ariſtoteles auf ſolche Weiſe einen Fall konſtruiert, der ſich mit dem in Frage ſtehenden nicht deckt. Die Frage iſt

[1]) 1146 b 35.

ja, wie es kommt, daß der Unenthaltſame mit Bewußtſein das Unerlaubte tut. Ein aktuelles Wiſſen iſt gemeint, wenn der Menſch, wie Ariſtoteles einräumt, in der Unenthaltſamkeit wiſſentlich einer verkehrten Begierde nachgibt. Ein Handeln aus Unachtſamkeit oder aus Mangel an Bedacht deckt ſich nicht mit einem Handeln gegen beſſeres Wiſſen. Der Unterſchied zwiſchen einem aktuellen und einem habituellen Wiſſen iſt daher nicht geeignet, die geſuchte Erklärung zu bieten. – Dennoch fährt Ariſtoteles mit ſolchen Bemühungen fort. Das Handeln gegen beſſeres Wiſſen ſoll ſich daraus erklären, daß ſich Teile des Wiſſens dem Bewußtſein entziehen.[1]) Eine Art habituellen Wiſſens hat der Menſch, ſo heißt es nämlich, auch im Zuſtande des Schlafes, des Irrſinns, der Trunkenheit. Und in ähnlicher Verfaſſung iſt er, wenn ihn die Leidenſchaft übermannt. Verändern doch heftige Erregungen und geſchlechtliche Begierden ſowohl den Zuſtand des Leibes wie der Seele. Dem widerſpricht nicht, daß manche gleichwohl in ſolchen Zuſtänden von wiſſenſchaftlichen Dingen reden oder Ausſprüche und Verſe des Empedokles herſagen; tragen doch auch Schüler vor, was ſie gelernt haben, obſchon ſie davon kein Verſtändnis haben. Wer von Leidenſchaften beherrſcht wird, darf deshalb in Bezug auf ſeine Worte auch mit einem Schauſpieler verglichen werden.[2])

Wieder wird alſo das Wiſſen, dem die Leidenſchaft gegenüberſteht, zu einem bloß habituellen abgeſchwächt; das Wiſſen iſt in einem ſolchen Falle von ähnlicher Beſchaffenheit wie im Zuſtand des Schlafes, des Irrſinns, der Trunkenheit. Noch mehr, der Charakter des Wiſſens überhaupt wird einigermaßen in Frage geſtellt, wenn die Worte des Unenthaltſamen mit denen des Schauſpielers und ſogar des ſtammelnden Kindes verglichen werden. Der Gedanke ſcheint hier zu ſein, daß die Worte des Unenthaltſamen ebenſowenig von einem wirklichen Wiſſen zeugen wie die eines Kindes. In jedem Falle iſt gemeint, daß durch die Leidenſchaft das Wiſſen getrübt und zeitweiſe ausgelöſcht, alſo zu einem

[1]) VII 5, 1147 a 7. 9. – [2]) 1147 a 18 ff. b 6. 10.

bloß latenten Wissen herabgedrückt wird. Wie mit dem Schlafe auch das Wissen in einen schlafähnlichen Zustand versinkt, wie Ähnliches infolge des Irrsinns und der Trunkenheit geschieht, so auch infolge der Leidenschaft. Die Leidenschaft trägt deshalb über das Wissen den Sieg davon, weil sie die Vernunft blendet und zeitweilig des klaren Bewußtseins beraubt. Statt zu erklären, wie es kommt, daß der Mensch mit vollem Bewußtsein das Böse tut, sucht also Aristoteles die Erklärung immer wieder daraus zu entnehmen, daß das Bewußtsein geschwächt ist, und gibt so dem fraglichen Tatbestand einen Charakter, den er nicht besitzt. Aristoteles hält im Gegensatz zu Sokrates und Plato an der Tatsache fest, daß der Mensch mit Wissen und Willen der Leidenschaft folgt[1]); ausdrücklich behauptet er, daß eine Unenthaltsamkeit, d. h. eine von Affekten und Leidenschaften eingegebene Handlungsweise, nicht schon ein Handeln ohne besseres Wissen bedeutet, daß also die Leidenschaft das Bewußtsein keineswegs notwendig auslöscht[2]); allein diese Tatsache zu erklären, will ihm nicht gelingen. Ja, die von ihm angestellten Erklärungsversuche bedeuten einen gewissen Rückfall in den sokratischen Intellektualismus, sofern sie darauf hinauslaufen, die Tatsache zu verwischen und ein Handeln gegen besseres Wissen im Grunde als unmöglich erscheinen zu lassen. Handelt der Unenthaltsame nur bei geschwächtem oder gestörtem Bewußtsein, so handelt er nur scheinbar mit Bewußtsein. Aristoteles darf die Trübung des Bewußtseins nicht zum Erklärungsgrund machen, wenn er nicht mit sich selbst in Widerspruch geraten und in die sokratische Auffassung zurückfallen will.

Doch muß der Feststellung, daß Aristoteles mit seinen Bemühungen, das wissentlich Böse aus einem geschwächten Bewußtsein zu erklären, im Grunde den sokratischen Intellektualismus fortbestehen läßt, eine Einschränkung beigefügt werden. Zu beachten ist nämlich, daß der Philosoph die Tatsache des wissentlich Bösen nicht in ihrem ganzen Um-

[1]) VII 2, 1145 b 12. 6, 1148 a 9. — [2]) VII 3, 1145 b 22. 27. 5, 1146 b. 26.

fange auf dieſe Weiſe erklären will, ſondern nur einen beſonderen Fall im Auge hat. Er denkt nur an die Unenthaltſamkeit (ἀκρασία), d. h. an den Fall, daß der Menſch von ſtarken Begierden und Leidenſchaften überwältigt wird, an Verhältniſſe alſo, die in der Tat häufig eine Trübung des Bewußtſeins mit ſich bringen. Oft genug geſchieht aber das Böſe, ohne daß das Bewußtſein durch eine Leidenſchaft verdunkelt iſt, ſo daß Ariſtoteles in ſolchen Fällen gar nicht in Verſuchung geraten kann, die Erklärung aus einem geſchwächten Bewußtſein herzuleiten. Auf ſolche Fälle will er dann auch obige Erklärung nicht ausdehnen. Stellt er doch dem Unenthaltſamen den Laſterhaften gegenüber, der zum Böſen nicht mehr durch eine leidenſchaftliche Erregung beſtimmt zu werden braucht, ſondern ſich ihm ein für allemal ergeben hat. Von ihm heißt es, daß er das Böſe mit voller Freiheit[1]) und mit vollem Bewußtſein[2]) tut. Hier denkt deshalb Ariſtoteles gar nicht daran, die Mißachtung ſittlicher Vorſchriften aus einem getrübten Bewußtſein zu erklären. Nur wenn ſtarke Begierden über das Vernunftgebot einen augenblicklichen Sieg davontragen, ſtellt er einen ſolchen Erklärungsverſuch an, ein Verſuch, der zuletzt folgende, ebenfalls nicht wenig auffallende Form annimmt.

Weil nicht der Oberſatz, der den Charakter des Allgemeinen und Wiſſenſchaftlichen beſitzt, ſondern der Unterſatz, der ſich auf ſinnlich Wahrnehmbares bezieht und den Charakter der Meinung hat, das Handeln unmittelbar beſtimmt und beherrſcht, ſo ſcheint Sokrates mit der Lehre, daß man nicht gegen das Wiſſen handelt, nicht ſo Unrecht zu haben; denn nicht ein allgemeiner oder wiſſenſchaftlicher Lehrſatz wird durch die Unenthaltſamkeit verleugnet, ſondern nur ein ſinguläres Urteil; nicht das Wiſſen, ſondern nur eine Meinung wird verletzt[3]). Hier macht alſo Ariſtoteles dem ſokratiſchen Lehrſatz nicht bloß eine ſtillſchweigende und

[1]) προαιρούμενος. VII 4, 1146 b 22. 6, 1148 a 17. διὰ προαίρεσιν. VII 8, 1150 a 20. 24. κατὰ τὴν προαίρεσιν VII 9, 1151 a 7. — [2]) διὰ τὸ πεπεῖσθαι. VII 9, 1151 a 11. — [3]) VII 5, 1147 b 16. 3, 1146 b 24. Stewart II 161 ff.

unbewußte, ſondern ſogar eine ausdrückliche Konzeſſion, indem er ihm doch einen berechtigten Sinn abgewinnen will. Wieder zeigt ſich, daß der Stagirite trotz allem den Intellektualismus des Sokrates nicht reſtlos zu überwinden vermag. So weit auch ſein Tugendbegriff über Sokrates hinausführt, ſofern die Tugend nicht mehr als ein Wiſſen, ſondern als Willens- und Gefühlsrichtung erſcheint, der Denktätigkeit das Wollen und Fühlen nicht bloß als ein ſelbſtändiger Faktor gegenübertritt, die Denktätigkeit vielmehr ſogar dem Einfluß des Wollens und Fühlens unterſteht, und zwar ſowohl dem Einfluß einzelner Begierden und Gefühle, wie auch dem einer bleibenden Richtung des Wollens und Fühlens, ſoweit ſich Ariſtoteles mit all dem von Sokrates entfernt, der Verſuch, dieſe neue Denkweiſe pſychologiſch zu rechtfertigen, läßt doch noch eine gewiſſe Befangenheit in der ſokratiſchen Anſchauung erkennen. Ariſtoteles hat Mühe, einleuchtend zu machen, wie ſich jemand über das Wiſſen und das klare Bewußtſein hinwegzuſetzen vermag. Es gilt ihm zwar als ausgemacht, daß Begierden und Gefühle nicht ſelten die Vernunft vergewaltigen; allein, das Bemühen, dieſen ſeeliſchen Hergang verſtändlich zu machen, verrät immer wieder einen Reſt ſokratiſch-intellektualiſtiſcher Denkweiſe. —

Noch verdient erwähnt zu werden, daß Ariſtoteles die verſchiedenen Regungen des irrationellen Seelenlebens nicht im gleichen Grade zur Vernunft in Gegenſatz bringt, ſondern ſpeziell einen Unterſchied zwiſchen Zorn und niedrigen Begierden macht. Gegenüber dem Zorn iſt, ſo findet der Philoſoph, ein Mangel an Selbſtbeherrſchung nicht in dem Grade ſchimpflich, wie gegenüber den ſinnlichen Begierden. Scheint doch der Zorn einer Stimme der Vernunft zu folgen, nur daß er falſch hört, gleich einem voreiligen Diener, der ſchon davoneilt, bevor er den Auftrag vollſtändig vernommen hat, und ihn deshalb verkehrt ausführt, oder gleich jenen Hunden, die ſchon beim erſten Geräuſch anſchlagen, ohne abzuwarten, ob es nicht ein Freund iſt. Auf die erſte, durch Vernunft oder Phantaſie überbrachte Mitteilung hin,

daß eine Unbill verübt wurde, ſchreitet er augenblicklich zur Rache, als wäre ein ſolches Vorgehen ein Gebot der Vernunft. Die Begierde dagegen ſtürmt ohne weiteres auf den Gegenſtand los, ſobald einmal die Vorſtellung der Luſt gegeben iſt. Während alſo der Zorn immerhin einigermaßen der Vernunft folgt, tut dies die Begierde in keiner Weiſe; und dieſer Umſtand läßt ſie um ſo ſchimpflicher erſcheinen. Wer vom Zorn überwältigt wird, entzieht ſich doch nicht vollſtändig der Herrſchaft der Vernunft, wohl aber, wer ſich von niederen Begierden leiten läßt[1]).

Mit dieſer reizenden Schilderung verrät Ariſtoteles, daß er ſeeliſche Vorgänge nicht bloß zu zergliedern, ſondern vor allem auch mit ſcharfem Blick zu beobachten, zu beſchreiben und durch treffliche Vergleiche zu veranſchaulichen weiß. Der Zorn ſcheint der Vernunft in der Tat näher zu ſtehen, als die Begierde. Mit ihm verbindet ſich mehr oder minder das Bewußtſein, im Rechte zu ſein und die Vernunft für ſich zu haben. Der Zorn gibt ſich als Forderung der Vernunft aus; ja, er pocht geradezu auf die Vernunft, ein Tatbeſtand, dem die ariſtoteliſche Charakteriſtik vorzüglich gerecht wird.[2]) Im Unterſchiede vom Zorn erweiſen ſich niedere Begierden als Regungen, die mit der Vernunft ſchlechterdings nichts gemein haben. Zwar lehrt Ariſtoteles, daß auch die Begierde öfter an die Vernunft anknüpft und ſich deren Grundſätze zu nutze macht;[3]) indeſſen wird dadurch der Unterſchied zwiſchen Begierde und Zorn nicht aufgehoben. Beide werden keineswegs im gleichen Sinne zur Vernunft in Beziehung gebracht; ausdrücklich wird vielmehr hervorgehoben, daß die Begierde auch dann im Gegenſatz zur Vernunft handelt, wenn ſie deren Grundſätze ausnützt[4]). Gemeint iſt eben nur eine ſcheinbare Anlehnung an die Forderungen der Vernunft. Die Begierde bedient ſich der Vernunft, aber nur, um mit ihr Mißbrauch zu treiben; ſie weiß die Vernunft zu gebrauchen und deren

[1]) VII 7, 1149 a 24. — [2]) Vgl. A. Grant, The Ethics of Aristotle illustrated with essays and notes. London 1874. II 216. — [3]) VII 5, 1147 a 31. — [4]) 1147 b 2.

Anſehen für ihre Zwecke auszunützen[1]). Die Vernunftgründe, deren ſich die Begierde bedient, nehmen daher, wie mit Recht geſagt wurde, ſophiſtiſchen Charakter an.[2]) Während der Zorn einen wirklichen Anteil an der Vernunft zu haben ſcheint, ſich bis zu einem gewiſſen Grade mit Recht auf ſie beruft, weiß die Begierde nur den Anſchein eines ſolchen Rechtes zu erwecken.

4. Zuſammenfaſſendes zum allgemeinen Weſen der Tugend.

Darnach dürfen die wichtigſten Ergebniſſe über das allgemeine Weſen der Tugend zuſammengefaßt werden. Charakteriſtiſch für den Tugendbegriff des Ariſtoteles iſt der durchgehende Gegenſatz zu Sokrates. Mag die Tugend als Ganzes oder in ihren Teilen, mag die Beziehung zur Vernunft oder zum freien Willen oder zu den Gefühlen erörtert werden, ſtets entwickelt Ariſtoteles eine Auffaſſung, womit die des Sokrates abgelehnt und bekämpft wird. Speziell der Kampf gegen den ſokratiſchen Intellektualismus zieht ſich durch alle Stadien der allgemeinen Tugendlehre hindurch. So gewinnt Ariſtoteles einen Tugendbegriff, der ſich von dem des Sokrates in jeder Hinſicht unterſcheidet. Nicht mehr die Vernunft bildet den Stützpunkt oder Träger der Tugend, ſondern das Vernunftweſen, der Menſch, die Perſönlichkeit, der Charakter. Nicht durch eine bloße Vernunfttätigkeit wird die Tugend begründet, ſondern durch eine Tätigkeit, die der Menſch als ſolcher entfaltet. Die Tugend beſteht nicht in einer Vollkommenheit der bloßen Vernunft, ſondern in einer Vollendung des Menſchen als ſolchen, und zwar in der höchſten Vollendung, deren der Menſch fähig iſt. Sie iſt eine Vollkommenheit, die nicht bloß die Vernunft, ſondern die Perſönlichkeit als Ganzes ergreift. Mit der Tugend erfüllt der Menſch die letzte Beſtimmung, die ihm durch ſeine Natur geſetzt iſt, entfaltet er ſeine vornehmſte Lebenstätig-

[1]) Vgl. Stewart II 159. — [2]) Stewart II 183.

keit und erreicht er eben deshalb ſeine höchſte Vollendung. Die Tugend iſt nicht mehr bloß Wiſſen, ſondern Lebenshaltung und Charaktereigenſchaft. Die vernünftige Einſicht macht nicht mehr das Weſen der Tugend aus, ſondern begnügt ſich mit der Stelle eines leitenden oder normierenden Prinzips.

Vollſtändig vermißt wird bei Sokrates die Beziehung zum freien Willen. Auch zum Willen überhaupt wird die Tugend nicht ausdrücklich und direkt in poſitive Beziehung gebracht. Nur indirekt gelangt eine ſolche Beziehung zum Ausdruck, ſofern das ſittliche Handeln das Merkmal der Freiwilligkeit (ἑκούσιον) beſitzt, d. h. als ein wiſſentliches Handeln und ſo als ein Handeln mit Wiſſen und Willen erſcheint. Außerdem ſcheint die ſokratiſche Auffaſſung auf den Willen nur noch hinzuweiſen, wenn ſie die Tugend als Kraft (δύναμις) oder Können (δύνασθαι) charakteriſiert. Wiſſen und Können bedingen ſich bei Sokrates. Wer auf irgend einem Lebensgebiete das notwendige Wiſſen hat, hat von ſelbſt auch das entſprechende Können.[1]) Wer irgend eine Lebenstätigkeit erlernt hat, ſich das erforderliche Wiſſen angeeignet hat, beſitzt die Fähigkeit (δύναμις), die betreffende Tätigkeit auszuüben.[2]) Das Wiſſen bringt unmittelbar das Können mit ſich. Wie immer, überträgt Sokrates den Geſichtspunkt von der Berufstätigkeit auf das ſittliche Gebiet; auch hier ſei mit dem Wiſſen von ſelbſt auch das Können gegeben. Auch die Tugend iſt darum Wiſſen und Können zugleich.[3]) Mag im Grunde dieſe Betrachtungsweiſe über einen rein intellektualiſtiſchen Tugendbegriff kaum hinausführen, einigermaßen darf in der Idee der Kraft immerhin ein Hinweis auf den Willen erblickt werden. Jedenfalls aber mangelt dem ſokratiſchen Tugendbegriff der Hinweis auf die Freiheit. Den freien Willen führt daher Ariſtoteles im bewußten Gegenſatz zu Sokrates ein. Mit allem Nachdruck ſtellt er feſt, daß das ſittliche Handeln in unſerm Bewußtſein als ein Werk freier Entſchließung erſcheint. Neben Vernunft und Freiheit haben aber auch noch Affekt und

---

[1]) Charm. 165 c d. — [2]) Mem. IV 6, 11. III 9, 5. III 1, 4. Gorg. 460 b. Wildauer I 40 ff. 49 ff. — [3]) II 4, 1106 a 7. Diog. Laert. VI 11.

Gefühl am ſittlichen Handeln Anteil. Im einzelnen Falle allerdings mag dieſer Faktor ausſcheiden; im großen und ganzen aber gehört er zum Weſen der Tugend. Zur Vollendung der Tugend gehört auch die Freude an der Tugend; gehört alſo, daß der Menſch in der Tugend ſeine Freude und ſeine Seligkeit ſucht.

So gibt Ariſtoteles der Tugend eine vielmals breitere Grundlage als Sokrates. Die Tugend wurzelt nicht bloß in der Vernunft, ſondern in der Totalität des menſchlichen Weſens; ſie wird außerordentlich tief und allſeitig in der Menſchennatur verankert. Nicht bloß zu einzelnen Teilen, ſondern zu allen wichtigeren Teilen und Funktionen der Menſchennatur wird ſie in ein poſitives Verhältnis gebracht; und nicht bloß zu den Teilen als ſolchen, ſondern auch zum einheitlichen Ganzen, zu dem ſich die Teile zuſammenſchließen. Die Tugend iſt das Korrelat der Menſchennatur; mit der Tugend gelangt dieſe Natur zur höchſten Entfaltung und zur Verwirklichung ihrer innerſten Idee. Die menſchliche Perſönlichkeit zerfällt nicht mehr in eine Summe auseinanderſtrebender Kräfte, wie in der Schule des Sokrates, ſondern bildet trotz der Verſchiedenheit der Elemente ein einheitliches Sein;[1]) und dieſes einheitliche Sein mit all ſeinen Elementen iſt der Träger der Tugend.

Auch über Plato geht Ariſtoteles mit dieſem Tugendbegriff weit hinaus. Zwar dehnt Plato bereits die Tugend über den ganzen Bereich der Seele aus; nicht bloß die Vernunft, ſondern auch die niederen Seelenteile werden in die Sphäre der Tugend einbezogen. Die Tugend iſt auch ſchon bei Plato nicht mehr bloß Wiſſen, ſondern beſteht in dem richtigen Verhältnis der Seelenteile zu einander. Allein hinter Ariſtoteles bleibt auch dieſer Tugendbegriff noch in mehr als einer Beziehung zurück. Abgeſehen davon, daß Plato nicht eigentlich an den Menſchen, ſondern an die Seele denkt, erblickt er in der Tugend nicht ſo faſt die Vollkommenheit eines einheitlichen Seelenweſens, als das richtige Verhältnis der verſchiedenen Seelenteile zu einander.

[1]) M. Wundt II 114.

Nicht ſo faſt eine Vollkommenheit, als ein richtiges Verhältnis iſt in der Tugend verkörpert, ein Verhältnis der Harmonie und des Ebenmaßes, ein Gleichgewicht und ein Ausgleich widerſtreitender Seelenkräfte.[1]) Die äſthetiſche Denkrichtung beherrſcht den platoniſchen Tugendbegriff. Ariſtoteles dagegen knüpft nicht mehr an die Verſchiedenheit der Weſensteile, ſondern an das einheitliche Weſen ſelber an; und dieſes einheitliche Weſen iſt nicht die Seele, ſondern der Menſch. Der Menſch als einheitliches Sein, als Verkörperung einer höchſten Idee und Lebensaufgabe bildet den Träger der Tugend. Nicht mehr das Merkmal des richtigen Verhältniſſes, ſondern das der Vollkommenheit wird an der Tugend in erſter Linie erkannt; nicht mehr eine äſthetiſche, ſondern eine metaphyſiſche Betrachtungsweiſe tritt an die erſte Stelle.

Wie die Beziehung zum einheitlichen Ganzen der Menſchennatur, ſo wird auch die zu deren Teilen von Ariſtoteles durchweg anders gefaßt, als von Plato. Vor allem hat Ariſtoteles zum erſtenmal wirklich unterſucht, in welchem Sinne Vernunft, Wille und Gefühl an der Tugend beteiligt ſind. Als normierendes Prinzip tritt die Vernunft allerdings ſchon bei Plato auf; allein erſt Ariſtoteles entwickelt eine Theorie der „richtigen Einſicht“ und der *φρόνησις*. Dem Umſtande ſodann, daß auch die Freiheit eine Bedingung des ſittlichen Handelns iſt, ſcheint Plato noch gar keine Aufmerkſamkeit zu ſchenken, geſchweige denn, daß er zu einer Unterſuchung hierüber gelangt wäre. Ebenſowenig erörtert er die Frage, welche Stellung Affekte und Gefühle innerhalb der Tugend einnehmen, obſchon ihm die pädagogiſche Bedeutung der Luſt- und Unluſtgefühle nicht entgangen iſt. In all dieſen Punkten dringt der Schüler weit über den Meiſter hinaus und zeichnet ſo von der Tugend ein vielmals ſchärfer umriſſenes Bild. Ariſtoteles nimmt zum erſtenmal eine ſyſtematiſche Gliederung des Tugendbegriffes vor. Nachdem er die Tugend als Erfüllung einer höchſten Lebensaufgabe und als letzte Vollendung beſtimmt

[1]) Tim. 89 e.

ıd ſo zur Zentralidee des menſchlichen Weſens in engſte eziehung geſetzt hat, geht er dazu über, ſie in ihre Be- ındteile aufzulöſen, zu zeigen, wie das Vernunftweſen mit l ſeinen Lebensfunktionen, mit Denken, Wollen und Fühlen eteiligt iſt, ſo daß die allgemeine Tugendlehre des Ariſto- les geradezu als ein Muſter einer planmäßigen, allſeitigen ıd eindringenden Unterſuchung gelten darf.

Die Art und Weiſe nun, wie Ariſtoteles die Tugend aus en Elementen zuſammenſetzt, auf die verſchiedenen Seelen- nktionen verteilt, iſt ganz beſonders geeignet, das Eigen- tige ſeiner Tugendidee hervortreten zu laſſen. So ver- iht die beherrſchende Stellung, die der Vernunft ein- eräumt wird, der Tugend vor allem ein intellektua- ſtiſches Gepräge. So weit auch Ariſtoteles vom Intellek- alismus des Sokrates abrückt, ſo gilt die Tugend trotzdem ıch ihm noch vor allen Dingen als ein Werk der Ver- ınft. Die ſittlichen Forderungen erſcheinen weſentlich als ernunftgebote; tugendhaft leben heißt vernunftgemäß leben. ie Vernunft iſt nicht bloß das Organ des Wiſſens, ſondern ıch die Norm der ſittlichen Lebensführung, nicht bloß das rinzip des Denkens, ſondern auch des ſittlichen Handelns. ie Tugend iſt praktiſche oder angewandte Vernunft. Ebenſo ıerläßlich und weſenhaft für das ſittliche Handeln wie die eitung der Vernunft iſt der freie Wille. Ohne den freien Villen vermag ſich Ariſtoteles das ſittliche Handeln nicht zu enken. Nur ſoweit unſer Verhalten der Ausfluß freier elbſtbeſtimmung iſt, nimmt es ſittlichen Charakter an, iſt der Gegenſtand ſittlicher Billigung oder Mißbilligung. as ſittliche Bewußtſein ſchließt den Gedanken der Zurech- ıng und damit den der Freiheit ein. Erſcheint die Ver- ınft als ſittliche Norm, ſo die Freiheit als Grund der ſitt- chen Zurechnung. Zuletzt nimmt Ariſtoteles auch noch die ffekte und Gefühle in den Tugendbegriff auf. Als blei- ende Willens- und Gefühlsrichtung ſchließt die Tugend den inklang von Vernunft und Affekt, Pflicht und Neigung in ch. Sie bedeutet inſofern eine harmoniſche Seelenſtimmung ıd weiſt damit immerhin auch einen äſthetiſchen Zug

auf, nur daß dieſer nicht mehr das hervorſtechendſte, ſondern ein mehr untergeordnetes Merkmal darſtellt.

So vereinigt der ariſtoteliſche Tugendbegriff Elemente, die ſonſt meiſt voneinander getrennt ſind und entgegengeſetzte Typen ethiſcher Denkweiſe begründen. Intellektualiſtiſche und äſthetiſche Tugendbegriffe pflegen mehr oder minder auseinanderzufallen. Der Intellektualismus eines Sokrates und noch mehr der Rationalismus eines Kant iſt einer äſthetiſchen Auffaſſung der Sittlichkeit abhold; und die äſthetiſch geartete Ethik der Romantik ſchließt jede Vorherrſchaft der Vernunft aus. Der ariſtoteliſche Tugendbegriff jedoch iſt intellektualiſtiſch und äſthetiſch zugleich. Der Grieche weiß mit dem Ernſt und dem männlichen Charakter einer Vernunftherrſchaft die Weichheit einer Herrſchaft der Gefühle zu verbinden. Während der Kantiſche Rationalismus der Tugend zwar die Züge des Erhabenen und Würdevollen, aber auch die des Herben und Rigoroſen verleiht, und während die Weichheit einer einſeitigen Gefühlsmoral in Weichlichkeit und Rührſeligkeit ausartet, verſteht Ariſtoteles Anmut und Würde miteinander zu verſchmelzen. Die ariſtoteliſche Tugend wurzelt nicht ausſchließlich in der Vernunft und im nackten Willen, ſondern iſt zugleich Gefühlsrichtung; aber ſie hat ihren Grund noch weniger ausſchließlich in den Gefühlen. Die Gefühle ruhen nicht auf ſich ſelbſt, ſondern gehorchen dem Gebote der Vernunft. Sie haben zwar Anteil an der Begründung der Tugend, aber nur in Unterordnung unter die Herrſchaft der Vernunft. Ungeregelten Affekten und Gefühlen darf die Führung des Lebens nicht anvertraut werden; das Recht, leitendes Prinzip zu ſein, ſteht nur der Vernunft zu.

Wahrt ſo die ariſtoteliſche Tugend trotz ihres äſthetiſchen Charakters den Abſtand von einer bloßen Gefühlsmoral, ſo ergibt ſich ein ähnliches Verhältnis gegenüber dem Bildungsideal des neueren Humanismus. Auch hier wird im Vergleich mit Ariſtoteles die Herrſchaft der Vernunft eingeſchränkt und die Selbſtändigkeit der Gefühle erweitert. Wilhelm von Humboldt meint, daß zur Regelung des

einzelnen Falls Vernunft und Moral nicht ausreichen, sondern auch das ästhetische Empfinden eingreifen muß), und Schiller will der Neigung, allerdings der sittlich veredelten Neigung, geradezu die Führung des sittlichen Lebens überlassen[2]). Ein Stück romantischer Gefühlsmoral geht in unser klassisches Bildungsideal ein. Aristoteles dagegen hält Affekte und Gefühle, so wenig er auf ihre Mitwirkung verzichten möchte, in strengerer Zucht. Mag seinem Tugendideal das Merkmal der Anmut noch so deutlich aufgedrückt sein, der Ernst uneingeschränkter Vernunftherrschaft wird dadurch nicht abgeschwächt. Die seelische Harmonie, wie sie durch die Tugend verwirklicht wird, beruht nicht auf einer bloßen Übereinstimmung der verschiedenen Seelenteile, sondern darauf, daß die Seele in all ihren Teilen von einem leitenden Prinzip beherrscht und erfüllt wird. Die Vernunft gibt die Herrschaft keinen Augenblick aus der Hand. Nicht durch eine glückliche Naturanlage, sondern durch die Vernunft soll die Harmonie hergestellt werden. Der Gedanke einer von Natur aus bestehenden Harmonie zwischen der Vernunft einerseits, den Affekten, Gefühlen und Begierden andererseits liegt dem griechischen Philosophen ferne; von Natur aus besteht vielmehr in dieser Beziehung ein Gegensatz. Ist die Vernunft die Norm und das Prinzip des Guten, so verleiten Affekt, Begierde und Lust zum Bösen. Vernunft und Affekt sind für die griechische Auffassung die einander entgegengesetzten Pole, zwischen denen sich das sittliche Leben bewegt. Siegt im Guten die Vernunft über den Affekt, so im Bösen der Affekt über die Vernunft. Die Affekte selber sind daher nicht geeignet, Träger der Tugend zu sein; nur eine von der Vernunft geleitete und beherrschte Willensrichtung ist dazu angetan. Zwar will Aristoteles nicht im Stadium des Kampfes stehen bleiben, sondern die Tugend zu einem endgültigen Sieg über die

[1]) E. Spranger, Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee. Berlin 1909. 395 f. 404 f. — [2]) Über Anmut und Würde. Vgl. Fr. Sawicki, Das Problem der Persönlichkeit und des Übermenschen. Paderborn 1909. 84 ff.

Affekte, zu einer bleibenden Harmonie zwiſchen Vernunft und Begierde geſtalten. Allein dieſe Harmonie ſtellt ſich nicht von ſelber ein, ſondern nur als das Werk andauernder Übung und Gewöhnung. Allerdings hat die Tugend, ſo ſcheint es, auch bei Ariſtoteles weniger den Charakter eines ſtarken, unbeugſamen Willens als den der ſeeliſchen Harmonie; denn höher als der feſte Wille, der ſich in der Selbſtbeherrſchung (ἐγκράτεια) äußert und alle Widerſtände überwindet, ſteht jene harmoniſche Seelenverfaſſung, der das Gute keine ernſtlichen Schwierigkeiten mehr bereitet. Allein andererſeits hat Ariſtoteles keine Harmonie im Auge, die den ſtarken Willen ausſchließen oder umgehen möchte, ſondern eine ſolche, die das Werk ſittlicher Kraft und Anſtrengung iſt. Der ſtarke Wille, der ſich im Kampfe bewährt wird keineswegs als überflüſſig betrachtet; nur bezeichne er nicht ſchon die Vollendung der Tugend, ſondern bloſ eine unentbehrliche Vorausſetzung und ein unvermeidliche Durchgangsſtadium. Nicht umſonſt betont Ariſtoteles, daſ die Tugend nur durch anhaltende Übung und Gewöhnun erworben wird. Zwar ſchätzt der ariſtoteliſche Tugendbegriff den endgültigen Sieg höher als den ſiegreichen Kampf Die ſittliche Vollkommenheit ſteigert ſich in dem Maße, al der Widerſtand gegen das Gute gebrochen iſt und der gut Wille ſich ungehemmt zur Geltung bringen kann. Daß auc der Kampf den ſittlichen Wert einer Perſönlichkeit zu ſte gern vermag, daß eine ſittlich gute Handlung um ſo höhe ſteht, je größer die Schwierigkeiten ſind, die überwunde werden müſſen, dieſe Seite der Sache wird von Ariſtotele ſo ſcheint es, weniger hoch angeſchlagen. Nicht eine Tugen die den Kampf beſteht, iſt das Höchſte, ſondern eine Tu gend, die über den Kampf erhaben iſt. Dennoch bleibt di Vernunft mit der ſittlichen Geſinnung oder dem guten Wille das leitende Prinzip, wie nicht bloß die allgemeine Tugen lehre zeigt, ſondern die Ausführungen über die verſchi denen Formen der Tugend beſtätigen werden. Die äſth tiſche Denkrichtung ordnet ſich der intellektualiſtiſchen unte Die Auffaſſung des Schönen iſt nicht etwa Sache des G

fühls, ſondern der Vernunft oder verſtandesmäßigen Erkenntnis; der Schönheitsſinn fällt mit der Vernunft zuſammen.[1]) Iſt die Vernunft bei Sokrates das Organ der klugen Berechnung und auch noch der ſittlichen Forderung, ſo iſt ſie bei Ariſtoteles zugleich das Sprachrohr des Schönen, der Harmonie, der Ordnung. Die ſittliche Vernunft äußert ſich nicht bloß als φρόνησις, ſondern auch als ὀρθὸς λόγος, als das Organ zur Erfaſſung der richtigen Mitte; und in dieſer Geſtalt greift die Vernunft wirklich auf das äſthetiſche Gebiet über, da ja die rechte Mitte ſich mit dem Ebenmaß und dem richtigen Verhältnis deckt.[2]) Im übrigen iſt die ariſtoteliſche Ethik auch mit dieſer Verſchmelzung intellektualiſtiſcher und äſthetiſcher Auffaſſung ein Spiegelbild helleniſcher Geiſtesrichtung. Auch der platoniſche Philebus[3]) z. B. führt aus, daß in der Vernunft nicht bloß die Wahrheit ihren Sitz hat, ſondern auch das Ebenmaß und die Schönheit.

Darnach beruht der ariſtoteliſche Tugendbegriff auf einer Betrachtungsweiſe, die den verſchiedenſten Seiten des Gegenſtandes gerecht wird und alle Gegenſätze in einer höheren Einheit ausgleicht. Die Sittlichkeit wird nicht mehr bloß zur Vernunft, ſondern auch zum freien Willen und zum Gefühlsleben und vor allen Dingen auch zum einheitlichen Ganzen und damit zur Zentralidee des menſchlichen Weſens in Beziehung gebracht. Der für die griechiſche Ethik charakteriſtiſche Eudämonismus löſt das Sittliche nicht mehr in das Nützliche oder Luſtvolle auf; die Tugend iſt in erſter Linie Erfüllung einer höchſten Aufgabe und höchſte Vollendung, und eben deshalb bringt ſie als unmittelbare Folge eine höchſte Beſeligung mit ſich. Der Gedanke der Beſeligung iſt einem höheren Geſichtspunkte eingegliedert, die eudämoniſtiſche Denkweiſe mit einem ethiſchen Idealismus in Einklang gebracht. Eine ähnliche Bewandtnis hat es mit der dem helleniſchen Genius angeſtammten äſthetiſchen Denkweiſe. Während bei Plato der äſthetiſche Gedanke vielfach den beherrſchenden Geſichtspunkt darſtellt, bedeutet er bei

[1]) Vgl. O Willmann, Ariſtoteles als Pädagog und Didaktiker. Berlin 1909. 131. — [2]) S. oben S. 61. 63 f. — [3]) 65 b ff.

Ariſtoteles nur ein ſekundäres Merkmal; der Gedanke der Harmonie gliedert ſich wie der der Beſeligung dem der höchſten Vollkommenheit ein. Ariſtoteles verleugnet weder die intellektualiſtiſche, noch die eudämoniſtiſche, noch die äſthetiſche Betrachtungsweiſe ſeines Volkes; den beherrſchenden Geſichtspunkt aber nimmt er von einer anderen Seite, nämlich von ſeiner teleologiſchen Lebensanſchauung her. Ihrer primären Idee und ihrem eigentlichen Weſen nach Erfüllung einer höchſten Aufgabe und letzte Vollendung nimmt die Tugend von ſelbſt die Merkmale des Vernunftgemäßen, des Beſeligenden und des Schönen an. In dieſem Sinne fügt Ariſtoteles die verſchiedenen Elemente zu einem einheitlichen Begriffe zuſammen. Die allgemeine Tugendlehre des Ariſtoteles verrät ebenſowohl den Meiſter der Syntheſe wie der Analyſe.

Immerhin, ſo ſehr der ariſtoteliſche Tugendbegriff die verſchiedenſten Merkmale zu einem einheitlichen Gebilde zuſammenfaßt, *eine* Beziehung läßt er dennoch vermiſſen, nämlich die religiöſe. Hatte Plato das ſittliche Leben auf ein transzendentes höchſtes Gut bezogen, ſo nimmt Ariſtoteles den Standpunkt nur innerhalb der Menſchennatur. Eine *menſchliche* Aufgabe ſoll erfüllt, ein für den *Menſchen* erreichbares Gut angeſtrebt werden. Die Tugend vollendet die menſchliche Perſönlichkeit als Ganzes und läßt daher die verſchiedenſten Beziehungen zur Menſchennatur erkennen; eine transzendente Beziehung aber entdeckt Ariſtoteles in ihr nicht. Sein metaphyſiſcher Standpunkt hindert ihn, eine ſolche Beziehung in die ſittliche Ordnung einzuführen. Höchſtens will *indirekt* ein religiöſes Element in den ariſtoteliſchen Tugendbegriff eingehen, nämlich mit dem Zweckgedanken, ſofern dieſer Gedanke ohne ein vernünftiges Weltprinzip nicht wohl vollzogen werden kann und deshalb eine religiöſe Weltbetrachtung logiſch zur Folge haben müßte.[1]) Die *allgemeine* Tugendlehre wenigſtens kennt das religiöſe Merkmal in anderer Form nicht. Beſtimmter jedoch

[1]) R. Eucken, Über die Methode und Grundlagen der ariſtoteliſchen Ethik. Progr. Frankfurt a. M. 1870. 27 f.

klingt der religiöſe Gedanke in der ſpeziellen Tugendlehre an, wie dort überhaupt das Bild der ariſtoteliſchen Tugend mit ſeinen charakteriſtiſchen Zügen noch beſtimmter und anſchaulicher hervortreten wird.

II. Die besonderen Formen der Tugend.

1. Die Tapferkeit.

Daß Ariſtoteles die Beſprechung der verſchiedenen Tugenden mit der Tapferkeit beginnt, ſcheint einen hiſtoriſchen Grund zu haben. Den Ausſchlag gibt offenbar der Umſtand, daß der Philoſoph die platoniſche Lehre von den Kardinaltugenden nicht unverändert übernimmt. Weil die Weisheit (φρόνησις, σοφία)[1]) nicht mehr zu den ſittlichen Tugenden zählt, tritt die nachfolgende Kardinaltugend, d. i. die Tapferkeit, an die erſte Stelle.[2]) Damit ſteht im Einklang, daß Ariſtoteles wie Plato der Tapferkeit die σωφροσύνη anreiht. Hiebei denkt Ariſtoteles nicht mehr an eine Klaſſifikation oder ſyſtematiſche Anordnung der Tugenden, ſondern nur noch an eine loſe Aneinanderreihung. Mit der platoniſchen Seelenlehre iſt die Grundlage der ſyſtematiſchen Anordnung in Wegfall gekommen. Auch wird die platoniſche Syſtematiſierung nicht durch eine andere erſetzt. Alle Verſuche, in der ariſtoteliſchen Tugendlehre eine ſyſtematiſche Einheit zu entdecken, ſind geſcheitert.[3]) Richtig iſt nur, daß es dem

[1]) Gleich der φρόνησις iſt bei Ariſtoteles auch die σοφία eine dianoëtiſche Tugend, fällt aber nicht mehr, wie bei Plato, mit erſterer zuſammen. Sie bezeichnet einerſeits eine Meiſterſchaft in der Kunſt und bezieht ſich andererſeits auf die Erkenntnis und Anwendung der oberſten Grundſätze. VI 7, 1141 a 9 ff. — [2]) Rep. IV 428 a ff. — [3]) Daß ſich F. Häcker (Das Einteilungs- und Anordnungsprinzip der moraliſchen Tugendreihe in der Nikomachiſchen Ethik. Berlin 1863) vergeblich bemüht, in der ariſtoteliſchen Tugendreihe einen ſyſtematiſchen Einteilungsgrund nachzuweiſen, hat bereits Zeller (II 2. 3. A. 634 1)) gezeigt. So unleugbar

Philoſophen um die Durchführung eines einheitlichen Tugendbegriffes zu tun iſt, ſofern er zeigen will, daß ſich ſein Tugendbegriff bewährt, der Gedanke der rechten Mitte ſich auf alle Tugenden anwenden läßt.[1])

Die Tapferkeit beſteht, wie bereits bekannt, in der Einhaltung der rechten Mitte zwiſchen Furcht und Tollkühnheit. Die Furcht ſowohl wie die Verwegenheit wird auf das rechte Maß zurückgeführt.[2]) Und zwar betätigt ſich die Tapferkeit ſpeziell in Todesgefahren, noch ſpezieller in den Gefahren des Krieges. Tapfer iſt, wer im Kriege dem Tode mit der

---

der Philoſoph dem Ganzen ſeiner Ethik einen einheitlichen Plan zugrunde legt, daß er auch in der Aufzählung der Tugenden nach einem ſolchen verfährt, läßt ſich nicht dartun. Auch der von Chr. A. Brandis (Ariſtoteles und ſeine akademiſchen Zeitgenoſſen. Zweite Hälfte. Berlin 1857. 1531) gemachte Verſuch, die ariſtoteliſche Anordnung der Tugenden auf eine Klaſſifikation der Affekte zurückzuführen, iſt hinfällig. Das Gleiche gilt von Th. Zieglers (Die Ethik der Griechen und Römer. Bonn 1881. 116) Vermutung, daß die Gliederung des Glückſeligkeitsbegriffes den Ausſchlag gegeben hat. Nicht ſyſtematiſche Erwägungen, ſondern hiſtoriſche Vorbilder ſind maßgebend geweſen. Nicht bloß die platoniſche Lehre von den Kardinaltugenden nämlich dient als Anknüpfungspunkt, auch ſonſt noch läßt ſich, wie unten (S. 192, 194) gezeigt wird, die Anlehnung an platoniſche Reihenfolgen feſtſtellen. So kommt insbeſondere in Betracht, daß ſchon Plato in Verbindung mit den Kardinaltugenden nicht bloß die Freigebigkeit, ſondern mit auffallender Vorliebe auch die Hochherzigkeit erwähnt. Hiſtoriſch beſſer begründet iſt es deshalb, wenn T. L. Heath (On the probable order of composition of certain parts of the Nicomachean Ethics. Journal of Philology. XIII. 1885. 41 ff.) annimmt, Ariſtoteles habe die Gerechtigkeit unmittelbar an die σωφροσύνη angereiht, nicht aber, wie die Nikomachiſche Ethik in der überlieferten Faſſung zeigt, erſt am Ende behandelt. Trotzdem ergeben die Anhaltspunkte keinen durchſchlagenden Beweis. Dem Umſtande, daß Ariſtoteles in der Rhetorik (I 6, 1362 b 12. 9. 1366 b) und in der Politik (III 4, 1277 b 17. VII 1, 1323 a 28) die Gerechtigkeit in unmittelbarer Verbindung mit der Tapferkeit und der σωφροσύνη erwähnt, und daß ſich für dieſe Zuſammenſtellung platoniſche Vorbilder nachweiſen laſſen, ſteht die Tatſache gegenüber, daß auch die Nikomachiſche Ethik platoniſchen Vorbildern folgt, wenn ſie der σωφροσύνη die Freigebigkeit und die Hochherzigkeit anreiht. — [1]) IV 13, 1127 a 15. — [2]) Wie Kalchreuter (a. a. O. 52) richtig bemerkt, gelangt der Begriff der Tapferkeit als der rechten Mitte zwiſchen Feigheit und Tollkühnheit ſchon bei Iſokrates (ep. 2, 3) zum Ausdruck.

notwendigen Unerschrockenheit entgegensieht. Die Unerschrockenheit in anderen Gefahren, etwa auf hoher See oder in Krankheiten, will Aristoteles zwar auch als Mannesmut und eine Art Tapferkeit gelten lassen, aber nicht mit dem platonischen Sokrates[1]) als Tapferkeit im engeren Sinne. Letztere bezieht sich auf die größten und ehrenvollsten Gefahren, und das sind die Gefahren im Kriege. Tapfer im eigentlichen Sinne ist, wer dem schönen und edlen Tode furchtlos entgegengeht. Was jene Gefahren als so außerordentlich ehrenvoll erscheinen läßt, ist der Umstand, daß sie mit der Erfüllung der Pflicht verbunden sind. Der Tapfere unterzieht sich den Gefahren, weil es die Pflicht so erheischt, wie Aristoteles nicht oft genug betonen kann.[2]) Ohne sittliche Beweggründe gibt es keine Tapferkeit. Die physische Erregung, der Zorn, bildet nicht, wie bei einem analogen Verhalten des Tieres, das eigentliche Motiv der Tapferkeit. Das Tier bekundet Ausdauer, weil es durch Schmerz oder Furcht angetrieben wird; der Mensch aber wird durch den Gedanken an das Gute beseelt, und die physische Erregung darf nur in sekundärer Weise mitwirken. Der physische Mut ist zwar beteiligt, aber nicht als primärer Faktor; das eigentliche Motiv ist sittlicher Natur. Wer nur durch Schmerz, Zorn und ähnliche Erregungen zum Kampfe bestimmt wird, ist zwar streitbar, aber nicht tapfer, da ihn nicht das Gute und die Vernunft, sondern nur die Leidenschaft treibt. Höchstens eine Analogie zur Tapferkeit kann in einem solchen Verhalten gefunden werden.[3]) Sache des Tapfern ist es, der Gefahr zu trotzen, weil es schön und edel, das Gegenteil aber schimpflich ist.

Immer wieder kennzeichnet also Aristoteles die Tapferkeit durch sittliche Motive, immer wieder sieht er in ihnen das unterscheidende Merkmal, schließt er die Tapferkeit da aus, wo andere Motive den Ausschlag geben. Für Aristoteles macht die sittliche Gesinnung das Wesen der Tapferkeit aus, während Sokrates die Tapferkeit als ein Wissen

[1]) Lach. 191 d e. — [2]) III 10, 1115 b 12. 17. 23. 1116 a 7. b 2. 11, 1117 a 17. — [3]) III 11, 1116 b 30 ff.

definiert[1]) und Plato ihm zu folgen ſcheint, wenn er die Tapferkeit gegen den phyſiſchen Ungeſtüm mit Hilfe der bloßen Vernunft abgrenzt. So groß auch die Furchtloſigkeit der Tiere ſein mag, als Tapferkeit darf ein ſolches Verhalten, ſo lehrt Plato, nicht bezeichnet werden; denn zur Tapferkeit wird die Furchtloſigkeit nur in Verbindung mit der Vernunft.[2]) Die Vernunft, die vernünftige Erkenntnis iſt es alſo, was bei Sokrates und Plato die Tapferkeit von der phyſiſchen Kühnheit unterſcheidet; Ariſtoteles dagegen erblickt das Kennzeichen in der ſittlichen Geſinnung.

Bezeichnend iſt ferner, wie der Philoſoph die Tapferkeit gegen die Verwegenheit abgrenzt. Die Tapferkeit iſt Unerſchrockenheit, Unterdrückung der Furcht, wo es die Pflicht gebietet. Allein Ariſtoteles bedenkt, daß auch die Unerſchrokkenheit ihre Grenze hat. Gemeint iſt eine Unerſchrockenheit, ſoweit ſie dem Menſchen im Anblick des Todes überhaupt zugemutet werden kann.[3]) Tapfer ſein heißt unerſchrocken ſein in einer Weiſe, wie es dem Menſchen angemeſſen iſt. Eine abſolute Furchtloſigkeit gegenüber dem Tode erſcheint dem Griechen widernatürlich. Denjenigen, der ſich wie die Kelten vor gar nichts fürchtet, auch nicht vor Seeſtürmen und Erdbeben, bezeichnet Ariſtoteles als tollkühn, wahnwitzig und ſtumpfſinnig.[4]) Mit der Tollkühnheit verbindet ſich zudem das Merkmal des Prahleriſchen, eine Eigenſchaft, an der Ariſtoteles ebenfalls Anſtoß nimmt. Der Tapfere muß nicht von allen Furchtgefühlen frei ſein, wohl aber weiß er ſie durch höhere Beweggründe im Zaume zu halten. Daß der Menſch, ſobald er den Tod vor Augen hat, in Schrecken gerät, iſt natürlich und ſoll durch die Tugend nicht ausgeſchloſſen ſein; nur ſoll ſich der Menſch von phyſiſchen Regungen nicht *beherrſchen* laſſen, ſondern einem höheren Geſetze folgen.

So zeigt ſchon das erſte Beiſpiel der ſpeziellen Tugendlehre, daß bei Ariſtoteles die Tugend wirklich den Charakter eines weiſen Maßhaltens annimmt. Der Begriff, der in der

[1]) Mem. IV 6, 11 f. Prot. 360 d. E. N. III 11, 1116 b 4. — [2]) Lach. 197 a b. Vgl. Men. 88 b. — [3]) III 10, 1115 b 11. — [4]) III 10, 1115 b 26.

allgemeinen Tugendlehre entwickelt wurde, gelangt nunmehr in bestimmteren Formen zur Ausprägung. Nichts Übertriebenes oder Einseitiges kann an einer solchen Tugend entdeckt werden; die sittliche Forderung schmiegt sich, so erhaben sie klingt, enge an die wirkliche Menschennatur an. Die Tugend ist keine Auslöschung, sondern eine Beherrschung der Affekte. Die Affekte gehen positiv in die Tugend ein, aber nicht als beherrschendes, sondern als beherrschtes Element. Die der jeweiligen Lebenslage entsprechenden Gemütsbewegungen sollen nicht unterdrückt, wohl aber durch Vernunft und Sittengesetz gemäßigt und geregelt werden. Die Natur soll nicht vergewaltigt, sondern veredelt werden. Aristoteles huldigt nicht, wie die Cyniker und später die Stoiker, einem weltfremden und widernatürlichen Ideal, sondern bleibt mit seinen Zielen im vollen Einklang mit der tatsächlichen Menschennatur. Zwischen Ideal und Wirklichkeit besteht kein unüberwindlicher Gegensatz. Und doch weiß der Philosoph auf diesem Boden sein Ideal der Tapferkeit bis ins Heroische zu steigern. Die Betätigung tapferer Gesinnung ist, weil mit Mühsalen verbunden, mit Recht Gegenstand der Hochschätzung; denn schwieriger ist es, Mühsale zu ertragen, als auf das Angenehme zu verzichten.[1]) Das Ziel des tapfern Verhaltens mag allerdings den Charakter des Angenehmen haben; indessen wird auf dem Wege zum Ziele das Angenehme durch das viele Unangenehme in Schatten gestellt. Es verhält sich in dieser Beziehung mit der Tapferkeit wie mit den Wettkämpfen, wo auch einer Menge von schmerzlichen Strapazen ein Ziel winkt, durch dessen Freuden die Schmerzen nicht aufgewogen werden. Gleichwohl nimmt der Tapfere die Unannehmlichkeiten auf sich, weil es schön und edel, das Gegenteil aber verwerflich ist. Und je tugendhafter und glücklicher er ist, desto schmerzlicher wird der Tod für ihn sein; denn gerade für einen Tugendhaften hat das Leben den höchsten Wert, so daß ein solcher mit Bewußtsein der höchsten Güter beraubt wird. Dennoch wird er sich tapfer verhalten, ja vermutlich

[1]) III 12, 1117 a 32.

um ſo mehr, als er das Gute und Schöne allem andern vorzieht.

Demnach durchdringt Ariſtoteles die Tapferkeit mit der denkbar vornehmſten und heldenmütigſten Geſinnung. Zugleich zeigt ſich, wie wenig die Gefühle auf Koſten eines ſtarken Willens zur Geltung kommen. Um Luſtgefühle kann es dem Tapferen am allerwenigſten zu tun ſein; die edle Sache muß den Ausſchlag geben. Die Schwierigkeiten, die ſich einem tugendhaften Verhalten entgegenſtellen, ſind hier ſo groß, daß nimmermehr die Annehmlichkeit, ſondern nur ein ſtarker und heroiſcher Wille die treibende Kraft ſein kann. Nicht immer iſt, ſo bemerkt Ariſtoteles, die Ausübung der Tugend von angenehmen Gefühlen begleitet; vielmehr ſtellen ſich ſolche Empfindungen in beſtimmten Fällen erſt ein, wenn das Ziel erreicht iſt.[1])

Ausdrücklich gibt Ariſtoteles am Schluß zu verſtehen, daß er bei ſeinem Tapferkeitsideal bürgerliche Soldaten, nicht aber Soldtruppen im Auge hat. Nur den erſteren iſt eine ſo vornehme und heroiſche Geſinnung wirklich angemeſſen, während letztere vielleicht ſogar beſſere Soldaten ſind, wenn ſie ein geringeres Maß von Tugend beſitzen und daher weniger zu verlieren haben, da ſie ſich gegen einen geringen Entgelt den größten Gefahren ausſetzen.[2]) Iſt der freie Bürger, das ſcheint der Gedanke zu ſein, um ſo tapferer, je edler und tugendhafter er iſt, ſo der Söldner, je mehr der Sold ſein einziges Ziel iſt. Jener iſt tapfer des Guten wegen, dieſer des Lohnes wegen. Daß der griechiſche Philoſoph ein Lebensideal zeichnet, das nicht für alle Stände, ſondern für eine ariſtokratiſche Klaſſe beſtimmt iſt, kommt hier ſchon zum Ausdruck.

2. Die *σωφροσύνη*.

Die *σωφροσύνη* iſt eine Art Mäßigkeit oder Herrſchaft über niedere Triebe, nämlich über gewiſſe Luſtgefühle.[3]) Wie durch die Tapferkeit Furcht- und Unluſtgefühle beherrſcht und geregelt werden, ſo durch die *σωφροσύνη* Luſt-

[1]) 1117 b 15. — [2]) 1117 b 17. — [3]) III 13, 1117 b 24 ff.

gefühle. Und zwar ſind ſpeziell jene Luſtempfindungen gemeint, die der Gaumen- und Fleiſchesluſt angehören, Luſtempfindungen alſo, die wir mit den Tieren gemein haben, und die uns deshalb zu einer tieriſchen oder ſklaviſchen Lebenshaltung herabdrücken.[1]) Tieriſch iſt es, in ſolchen Gelüſten zu ſchwelgen und darin ſeine eigentliche Freude zu ſuchen.[2]) Der Ausgelaſſene begehrt alles, was Luſt bereitet, und beſonders, was den höchſten Grad von Luſt verurſacht, und läßt ſich durch die Begierde verleiten, die Luſt allem andern vorzuziehen.[3]) Der Tugendhafte (σώφρων) dagegen hält auch in ſolchen Dingen die richtige Mitte ein. Das Gebahren des Ausgelaſſenen ſtößt ihn ab, anſtatt zu locken; denn an unerlaubten Dingen freut er ſich überhaupt nicht und an erlaubten nicht übermäßig. Er iſt nicht traurig, wenn ihm ſolche Freuden vorenthalten ſind, und ſein Verlangen darnach überſchreitet niemals die Grenzen des Zuläſſigen.[4]) Kinder allerdings pflegen ſich vollſtändig von ihren Begierden leiten zu laſſen, am allermeiſten von der Begierde nach Luſt. Werden nun die Begierden mit der Zeit nicht gezügelt und dem höheren Seelenteil untergeordnet, ſo wachſen ſie ins Unermeßliche; denn das Verlangen nach Luſt iſt unerſättlich und wird durch jede Befriedigung nur noch geſteigert, ſo daß es zuletzt, wenn es groß und mächtig geworden iſt, den Menſchen der Vernunft beraubt. Deshalb muß man es auf das rechte Maß einſchränken, und nicht geſtatten, daß es ſich der Vernunft widerſetzt. Auf ſolche Weiſe hält Zucht und Ordnung im Menſchen Einzug. Wie das Kind dem Willen des Erziehers Folge zu leiſten hat, ſo muß ſich die Begierde der Vernunft unterwerfen; und gerade darin beſteht die σωφροσύνη, daß die Begierden und Wünſche mit Geſetz und Vernunft in Einklang gebracht werden.[5])

Darnach iſt dieſe Tugend durch zweierlei Merkmale beſtimmt. Einmal durch ihren Inhalt, nämlich durch ihren Gegenſatz zu ſinnlichen Trieben oder Begierden. Dabei ſind

[1]) 1118 a 23. — [2]) 1118 b 3. — [3]) III 14, 1119 a. — [4]) 1119 a 10. — [5]) III 15, 1119 b 5 ff.

diese Triebe oder Begierden wieder doppelter Art, gehören sowohl der Gaumenlust als dem Geschlechtsleben an; und insofern umfaßt die aristotelische σωφροσύνη jene beiden Tugenden, welche die christliche Sittenlehre einerseits Mäßigkeit im Essen und Trinken, andererseits Keuschheit nennt. Hält die christliche Moral diese beiden Tugenden als durchaus verschiedene Seiten und Bestandteile des sittlichen Lebens auseinander, so faßt sie der Grieche in einem einheitlichen Begriffe zusammen. Achtet die christliche Auffassung auf den wesentlichen Unterschied der beiden Materien, so sieht der Grieche nur das Gemeinsame daran, nämlich das Sinnliche, Niedrige, Tierische, um so den Kampf gegen beide Arten von Regungen als ein und dieselbe sittliche Betätigung zu betrachten. Ein und dieselbe Tugend ist es, die sowohl im Essen und Trinken als auch im Geschlechtsleben die von Vernunft und Sittengesetz vorgeschriebene Ordnung herstellt. Aus diesem Grunde läßt sich die aristotelische σωφροσύνη im Deutschen nicht mit einem adäquaten Ausdruck wiedergeben, so wenig wie die ἐγκράτεια. Hier wie dort handelt es sich um einen Begriff, der in solcher Umgrenzung unserm Bewußtsein nicht geläufig ist, ein Zeichen, daß unsere Formen des sittlichen Denkens mit den griechischen nicht durchweg zusammenfallen. Das griechische Denken bewegt sich nicht immer in den nämlichen Kategorien wie das unsrige; die Gesamttatsache der Sittlichkeit wird von den Griechen zum Teil anders gegliedert und eingeteilt als von uns.

Ein zweites Moment, das in den Begriff der aristotelischen σωφροσύνη eingeht, betrifft nicht den Inhalt, sondern die Form; und nur in dieser Beziehung wird, wie früher dargetan wurde, die σωφροσύνη von der ἐγκράτεια unterschieden.[1]) Beide haben den Inhalt, nämlich die Überwindung niedriger Gelüste, mit einander gemein, stellen jedoch verschiedene Phasen oder Grade dieser Überwindung dar. Begnügt sich die ἐγκράτεια, der Vernunft von Fall zu Fall gegenüber sinnlichen Trieben zum Sieg zu verhelfen, so stellt

[1]) S. oben S. 156 ff.

die σωφροσύνη einen dauernden Einklang zwischen Vernunft und Sinnlichkeit her.[1])

Auf solche Weise nun gibt Aristoteles der σωφροσύνη offenbar einen engeren oder bestimmteren Sinn als der allgemeine Sprachgebrauch. Abgesehen vom Unterschiede von der ἐγκράτεια, der bei Sokrates[2]) und Plato[3]) zum mindesten nicht in dieser Ausprägung vorzuliegen scheint, wird die σωφροσύνη auch inhaltlich sonst nicht so scharf umgrenzt wie durch Aristoteles. Sie beschränkt sich in der gewöhnlichen Auffassung nicht auf jene Kategorien sinnlicher Triebe, die Aristoteles ausschließlich im Auge hat, sondern bedeutet eine Mäßigung oder Selbstbeherrschung allgemeinerer Art.[4]) Plato bezieht die σωφροσύνη zwar ebenfalls schon ausdrücklich auf Speise, Trank und Liebesgenuß, scheint sie aber damit nicht erschöpfen zu wollen.[5]) Durchgängig scheint eine richtige, maßvolle Sinnesart überhaupt, eine edle Art des Denkens und Empfindens im allgemeinen gemeint zu sein.[6]) Die σωφροσύνη vor allem verkörpert den allgemeinen Gedanken des Maßhaltens, der dem Griechentum so sehr im Blute liegt.[7]) Im übrigen läßt sich nicht verkennen, daß Aristoteles auch bei dieser Tugend das spezifisch sittliche Moment kräftiger herausarbeitet als frühere Denker. Wollte Sokrates auch hier das Wesen der Tugend im Wissen,[8]) Plato aber in einer Art Harmonie erkennen,[9]) so stellt Aristoteles den eigentlich ethischen Gesichtspunkt voran. Nicht als ob das ästhetische Merkmal fehlen würde, vielmehr verwirklicht die σωφροσύνη als richtiges Maßhalten auch bei Aristoteles nicht bloß ein sittliches, sondern auch ein ästhetisches Ideal; nur hat sich das Verhältnis zugunsten einer vorwiegend sittlichen Auffassung verschoben. So zeigt sich jetzt schon, daß Aristoteles einerseits das allgemeine Wesen der sitt-

[1]) III 14, 1119 b 15. — [2]) Mem. III 9, 4. — [3]) Rep. IV 430 e. — [4]) Gorg. 406 d e. — [5]) Rep. III 389 d e. 390 a. Phaedr. 237 e ff. Phaed. 68 c. Symp. 196 c. — [6]) Charm. 159 b. Gorg. 506 e. Vgl. C. Ritter, Platon I, 344 [1]. — [7]) G. Billeter, Die Anschauungen vom Wesen des Griechentums. Leipzig u. Berlin 1911. 35. 117 ff. — [8]) Mem. III 9, 4 f. IV 3, 2 ff. Vgl. Charm. 164 d ff. Ritter I, 354 ff. — [9]) Rep. IV 430 e. 431 e. 432 a.

lichen Tugend kräftiger erfaßt als ſeine großen Vorgänger, andererſeits auch die verſchiedenen Tugenden in ihrer Beſonderheit ſchärfer abgrenzt, als früher geſchehen iſt. Hat insbeſondere Sokrates mit ſeinem intellektualiſtiſchen Tugendbegriff und ſeiner Lehre von der Einheit aller Tugenden deren Unterſchiede geradezu verwiſcht,[1]) ſo weiß Ariſtoteles jede Tugend in ihrer ſcharf umriſſenen Eigenart darzuſtellen. Während Sokrates auf eine Einteilung der Tugenden verzichtet, Plato den Einteilungsgrund von ſeinem pſychologiſchen Standpunkte hernimmt, nämlich von den Seelenteilen, iſt Ariſtoteles in dieſer Beziehung von einer rein ethiſchen Denkweiſe geleitet. Weder das Wiſſen noch die Harmonie noch die Zugehörigkeit zu einem beſtimmten Seelenteil bedingt die Eigenart einer Tugend, ſondern der ſpezielle Inhalt, die ſittliche Materie, mit der es die betreffende Tugend zu tun hat.

3. Die Freigebigkeit.

Der σωφροσύνη ſchließt ſich nicht, wie in der Reihenfolge der platoniſchen Kardinaltugenden,[2]) die Gerechtigkeit, ſondern die Freigebigkeit an;[3]) trotzdem folgt Ariſtoteles damit einem platoniſchen Vorbild.[4]) Die Freigebigkeit iſt das richtige Verhalten im Gebrauch von Hab und Gut, will einerſeits die Verſchwendung, andererſeits den Geiz vermeiden. Sie leitet an, von Geld und Reichtum den einer tugendhaften Geſinnung entſprechenden Gebrauch zu machen. Wieder gibt die ſittliche Geſinnung den Ausſchlag. Wie der Tugendhafte überhaupt, ſo handelt auch der Freigebige des Guten wegen; er gibt, weil es ſein ſoll. Das Seinſollende, die Pflicht iſt auch für ihn der maßgebende Beweggrund.[5]) Wer nicht des Guten wegen gibt, ſondern in anderer Abſicht, oder wer nicht zur rechten Zeit und am rechten Orte gibt, iſt nicht freigebig.[6]) Zu den Kennzeichen der Freigebigkeit gehört es ferner, gerne, nicht mit Widerwillen zu

[1]) Polit. I 13, 1260 a 21. — [2]) Rep. IV 432 b. — [3]) IV 1, 1119 b 19 ff. 2, 1120 b 27 ff. — [4]) Rep. III 402 c. — [5]) IV 2, 1120 a 23. — [6]) 1120 a 27. 1120 b 3. 20.

geben; denn erst da ist die Tugend, wo das Gute Freude bereitet oder doch wenigstens keinen Widerwillen mehr verursacht. Wer ungern gibt, ist nicht freigebig; denn wer so gesinnt ist, würde sicher den Besitz des Geldes der guten Handlung vorziehen; dies aber tut der Freigebige nicht.[1])

Die Gesinnung des Freigebigen äußert sich auch im Erwerb, da er sich auch hier an die Grenzen des Rechten hält. Weil er keinen übermäßigen Wert auf Hab und Gut legt, will er nichts auf ungerechte Weise erwerben. Jeden unsittlichen Erwerb brandmarkt der Philosoph als eine schändliche Gewinnsucht, die eines freien Mannes unwürdig sei.[2]) Ebenso liegt es im Wesen der Freigebigkeit, eher zu viel als zu wenig zu geben und sich eventuell sogar den kleineren Teil vorzubehalten; denn nicht an sich denkt der Freigebige zuerst.[3]) Doch kommt es in erster Linie nicht auf die Menge des Gegebenen an, sondern auf die Gesinnung. Äußerlich, der Masse nach, ist daher die Freigebigkeit etwas Relatives und etwas mit den Vermögensverhältnissen Schwankendes; wer die größere Menge gibt, ist nicht schon der Freigebigere.[4])

Was das Verhältnis zu den beiden Extremen, zur Verschwendung und Habsucht angeht, so kommt Aristoteles, wie schon in der allgemeinen Tugendlehre, so auch jetzt speziell mit der Freigebigkeit zum Ergebnis, daß der Abstand der Tugend nicht nach beiden Seiten gleich groß ist. Weiter als von der Verschwendung ist die rechte Mitte oder die Freigebigkeit von der Habsucht entfernt. Über die Habsucht urteilt Aristoteles schärfer als über die Verschwendung.[5])

Allem Anscheine nach nimmt das aristotelische Tugendideal auch an dieser Stelle eine persönliche Färbung an. Während Sokrates die Tugend der Freigebigkeit gar nicht zu kennen scheint, Plato sie zwar schätzt, aber nicht näher bespricht,[6]) geht Aristoteles schon an dritter Stelle auf sie ein, um sie zum Gegenstand einer eingehenden Darlegung

[1]) 1120 a 26. 29. b 30. — [2]) 1120 a 31. 1121 b 32. — [3]) 1120 b 4. — [4]) 1120 b 9. — [5]) 1121 a 19 ff. b 13. — [6]) Theaet. 144 d. Rep. III 402 c.

zu machen. Sein Tugendideal zeigt abermals das ariſtokratiſche Gepräge, mehr noch allerdings mit der Tugend, zu der Ariſtoteles, immer noch einer platoniſchen Anordnung folgend,[1]) nunmehr übergeht.

4. Die Hochherzigkeit (μεγαλοπρέπεια).

Auch die Hochherzigkeit betätigt ſich im Gebrauch von Hab und Gut, jedoch nur in beſonderen Fällen. Gemeint iſt eine Art Freigebigkeit im Großen, eine Hoheit der Geſinnung, die ſich auch zu großen Aufwänden erſchwingen kann. Dem Wohlhabenden wird zugunſten der Öffentlichkeit ein gewiſſer Aufwand zur Pflicht gemacht.[2]) Wieder gilt es, zwei Extreme zu vermeiden, einerſeits eine unangebrachte Knauſerei oder Kleinlichkeit, andererſeits ein Protzentum, in dem Ariſtoteles eine Geſchmackloſigkeit erkennt, ein Verhalten, das eines gebildeten Mannes unwürdig iſt.[3]) Das Verkehrte findet Ariſtoteles auch bei dieſer Übertreibung nicht ſo faſt in der ungebührlichen Größe des Aufwandes, als in der Geſinnung, die ſich darin zu erkennen gibt, nämlich in dem Streben nach äußerem Glanze. Der Tugendhafte vermag abzuſchätzen, was ſich im gegebenen Falle ziemt, und weiß deshalb großen Aufwand in der rechten Weiſe zu machen.[4]) Wer aus kleinen Anläſſen große Summen ausgibt und unnützen Prunk entfaltet, wird nicht von der Pflicht geleitet, ſondern von dem Verlangen, zu glänzen und bewundert zu werden.[5]) Die Tugend aber hat hier wie ſonſt das Seinſollende zum Beweggrunde.[6]) Außerdem gehört zum Begriff der Tugend auch wieder, daß das Gute willig und gerne getan wird.[7])

Ariſtoteles hat nicht unterlaſſen, dieſe allgemeine Begriffsbeſtimmung durch Beiſpiele klarer zu machen. Darnach hat ſich jene Tugend beſonders in Ehrengaben zu betätigen, ſowohl in religiöſen wie in profanen. In erſterer Beziehung iſt an Weihegaben, Opfer und Tempelbauten zu

[1]) Rep. III 402 c. Vgl. VI 490 c. 494 b. VII 536 a. Leg. VIII 837 c. Men. 74 a 88 a. — [2]) IV 5, 1123 a 4. — [3]) 1122 a 30. — [4]) 1122 a 35. — [5]) 1123 a 19. — [6]) 1122 b 6. — [7]) 1122 b 7.

denken, überhaupt an alles, was zu Kulthandlungen erforderlich iſt. In zweiter Linie kommen Veranſtaltungen in Betracht, die der ſtaatlichen Wohlfahrt dienen und von edlem Wetteifer für die gemeinſame Sache eingegeben ſind; ſo die Ausſtattung eines Chores, die Ausrüſtung einer Galeere oder auch die Bereitung eines öffentlichen Gaſtmahls.[1]) Dabei muß ſich der Aufwand ſtets nach den perſönlichen Verhältniſſen richten.[2]) Ein Armer kann überhaupt nicht in die Lage kommen, dieſe Tugend zu betätigen; vielmehr würde ein ſolcher Verſuch den Betreffenden nur als Toren kennzeichnen.[3]) Wohl aber ziemt eine ſolche Handlungsweiſe Leuten, die ſich in angeſehener Stellung und angenehmen Verhältniſſen befinden.[4])

Wie erſichtlich, beſchreibt Ariſtoteles eine Tugend, die völlig auf antiken Vorausſetzungen beruht. Moderner Auffaſſung mag ſcheinen, daß der Philoſoph den Rahmen der Pflicht überſchreitet, um das Gebiet deſſen zu betreten, was zwar löblich iſt, aber nicht mehr als ſtreng geboten erachtet werden kann. Dennoch ſtellt Ariſtoteles wirkliche Pflichten feſt.[5]) Es war Pflicht der wohlhabenden Bürger, für das Volk beſtimmte Leiſtungen auf ſich zu nehmen, wenn auch der Name der Tugend (μεγαλοπρέπεια) erkennen läßt, daß gerade auch an dieſem Punkte Pflichtmäßiges und Geziemendes in einander übergehen, ein Verhältnis, das ja für griechiſche Denkweiſe bezeichnend iſt.[6]) Sokrates ſcheint auch dieſe ſpezifiſch ariſtokratiſche Tugend nicht zu kennen. Plato dagegen erwähnt ſie oftmals, und zwar regelmäßig zuſammen mit Kardinaltugenden, nimmt ſie aber nicht ſchon durchweg in jenem engeren Sinne wie Ariſtoteles, ſondern denkt an edles und vornehmes Weſen überhaupt.[7]) In jedem Falle hat der Sinn für das Maßhalten, für die Beobachtung richtiger und ſchöner Verhältniſſe auch an dieſer Tugend einen Anteil. Durch jede Übertreibung fühlt ſich der grie-

[1]) 1122 b 19. — [2]) 1122 a 24. b 23. — [3]) 1122 b 26. — [4]) 1122 b 29. — [5]) 1122 a 33. b 6. — [6]) 1122 b 8. Top. V 5, 135 a 13. Vgl. Apelt, Platoniſche Aufſätze. 212 1). — [7]) Rep. VI 487 a. 495 d. Leg. IV 709 e. Prot. 338 a. Crat. 418 c.

chiſche Formen- und Schönheitsſinn abgeſtoßen, ein Formenſinn, der beſonders in der attiſchen Kunſt ſo klaſſiſchen Ausdruck gefunden hat. Während die Kolonien in ihren Tempelbauten dem Hang zum Gewaltigen, Prunkhaften und Überladenen nicht widerſtehen, bringt es die Kunſt Athens unter Einhaltung vielmals beſcheidenerer und edlerer Verhältniſſe zu Werken von unerreichter Anmut. Dieſer geläuterte Formen- und Schönheitsſinn verſchmilzt mit der ſittlichen Denkweiſe; e i n e e d l e G e ſ c h m a c k s r i c h t u n g w i r d z u m B e ſ t a n d t e i l d e s g r i e c h i ſ c h e n T u g e n d b e g r i f f e s.

Im übrigen verdient beachtet zu werden, daß Ariſtoteles mit den Ausführungen über die Hochherzigkeit doch auch das religiöſe Moment berührt. Dem ſittlichen Leben ſoll der religiöſe Charakter nicht genommen werden; im Gegenteil, die Verehrung der Götter ſcheint für Ariſtoteles etwas Selbſtverſtändliches zu ſein.[1] Nur in ſeiner Prinzipienlehre, in der Lehre von der Tugend überhaupt, weiß Ariſtoteles das religiöſe Moment nicht unterzubringen.

Noch tiefer wurzelt eine weitere Tugend in der ariſtokratiſch-helleniſchen Geiſtesrichtung, nämlich

5. Die *μεγαλοψυχία*.

Die Art und Weiſe, wie ſich hier der Tugendbegriff ausprägt, iſt für helleniſches Denken und Fühlen vollends charakteriſtiſch. Wieder fehlt deshalb, wie unſerm Bewußtſein der Begriff, ſo unſerer Sprache der Ausdruck. Die E h r e iſt der Angelpunkt, um den ſich dieſe Tugend vor allen Dingen dreht.[2] Sie iſt nach Ariſtoteles das höchſte aller äußeren Güter[3] und mit der Tugend unmittelbar verknüpft; ſie iſt der Kampfpreis der Tugend.[4] Dem Tugendhaften iſt an der Ehre gelegen, da er das Bewußtſein hat, ihrer würdig zu ſein. Er nimmt jenes Maß von Ehre in Anſpruch, das ihm mit Rückſicht auf ſeine moraliſche Tüchtigkeit gebührt, nicht mehr und nicht weniger.[5]

Doch gibt ein richtiger Ehrgeiz dem Begriff der *μεγαλο-*

[1]) IX 2, 1165 a 24. — [2]) IV 7, 1123 b 21. 1124 a 4. 12. — [3]) 1123 b 20. — [4]) 1123 b 35. — [5]) IV 9, 1125 b 7.

ψυχία nicht schon den vollen Inhalt. Beide verhalten sich vielmehr wie Freigebigkeit und Hochherzigkeit.[1]) Wie sich letztere von der ersteren dadurch unterscheidet, daß sie es nicht bloß mit einem Aufwand überhaupt, sondern mit einem größeren Aufwand zu tun hat, so bedeutet die μεγαλοψυχία einen Ehrgeiz höheren Stils. Hochsinnig — dieser Ausdruck kommt vielleicht noch am nächsten an den aristotelischen Begriff heran — wird einer nur genannt, wenn er für sich eine hohe Wertschätzung in Anspruch nehmen darf und sie tatsächlich in Anspruch nimmt,[2]) während derjenige, welcher nur ein geringeres Maß von Wertschätzung verdient und demgemäß auch von sich denkt, zwar verständig, aber nicht hochsinnig ist.[3]) Hochsinniges Wesen setzt geistige Größe voraus, gleichwie die Schönheit an körperliche Größe gebunden ist. Nur der Tugendhafte kann hochsinnig sein, weil nur ein solcher hoher Ehre würdig ist.[4]) Lächerlich wäre es, nicht tugendhaft zu sein und dennoch hochsinnig sein zu wollen.[5]) Wahrhaft hochsinnig zu sein, hält darum schwer, da eine solche Gesinnung eine vollendete Tugend voraussetzt.[6]) Dem Hochsinnigen ist es daher eigen, sich an größeren Ehren, die ihm von Guten erwiesen werden, in einem mäßigen Grade zu freuen, im Bewußtsein, daß ihm solche Ehren gebühren oder vielleicht sogar hinter dem gebührenden Maße zurückbleiben, da vollkommener Tugend die verdiente Anerkennung nicht leicht im vollen Maße zuteil wird. Aus Ehren dagegen, die ihm von den Nächstbesten oder aus geringfügigen Anlässen bezeigt werden, macht sich der Hochsinnige nichts; und ebenso verhält er sich gegen Beschimpfungen, da sie ihn mit Unrecht treffen. Dem richtigen oder tugendhaften Verhalten stehen wieder zweierlei Verfehlungen gegenüber, einerseits eine gewisse Eitelkeit oder Aufgeblasenheit, andererseits ein unangebrachter Kleinmut.[7])

Bezieht sich darnach die μεγαλοψυχία in erster Linie auf Ehrenbezeigungen, so in zweiter Linie auf Reichtum, hohe Lebensstellung und äußeres Glück überhaupt.[8]) Auch in

[1]) 1125 b. II 7, 1107, b 24. — [2]) IV 7, 1123 b 2. — [3]) 1123 b 5. — [4]) 1123 b 27. — [5]) 1123 b 33. — [6]) 1124 a 3. — [7]) 1123 b 8. — [8]) 1124 a 14.

ſolchen Lagen zeigt der Hochſinnige ein gemäßigtes Verhalten. Wie er ſich gegenüber Ehrenbezeigungen vor Überſchwenglichkeiten hütet, ſo wird er ſich im Glück nicht übermäßig freuen, im Unglück nicht übermäßig betrüben. Freilich ſcheint äußeres Glück einem hochſinnigen Verhalten günſtig zu ſein, da vornehme Abkunft, einflußreiche Stellung und Reichtum Ehren eintragen;[1]) allein den eigentlichen und höchſten Anſpruch auf Ehre begründet die Tugend, ſo daß hochſinniges Weſen vor allem die Tugend zur Vorausſetzung hat. Ohne Tugend verurſachen äußere Güter nur Hochmut und Aufgeblaſenheit, da es ohne Tugend nicht leicht iſt, äußeres Glück in der rechten Weiſe zu ertragen.[2]) Unfähig, das Glück richtig zu gebrauchen, gleichwohl aber in der Meinung, höher zu ſtehen als andere, ſehen ſolche Leute auf andere von oben herab. Sie wollen es zwar dem Hochſinnigen nachmachen, ſind ihm aber in Wirklichkeit nicht ähnlich, verſtehen ſich zwar auf die Geringſchätzung anderer, aber nicht auf die Übung tugendhafter Geſinnung.[3])

Der Hochſinnige iſt geneigt, anderen Wohltaten zu erweiſen, während es ihn beſchämt, Wohltaten zu empfangen. Empfangene Wohltaten pflegt er darum mit größeren zu vergelten.[4]) Auch ſcheint er diejenigen, denen er Gutes getan hat, beſſer im Gedächtnis zu behalten, als jene, von denen er Gutes empfangen hat.[5]) Desgleichen liebt er es, nicht fremder Hilfe zu bedürfen, während er bereit iſt, anderen zu helfen. Gegenüber angeſehenen und höhergeſtellten Perſönlichkeiten zeigt er ein vornehmes und würdevolles Benehmen, während er im Verkehr mit gewöhnlichen Leuten ſich einfacher gibt; denn dort iſt es ſchwerer und ehrenvoller, Eindruck zu machen, und darum iſt es in dieſem Falle nicht unedel, anderen die eigene Würde zum Bewußtſein zu bringen, während Tieferſtehenden gegenüber ein ſolches Auftreten eine niedrige Geſinnung verrät.

Der Hochſinnige geizt nicht nach Würden und drängt ſich

[1]) 1124 a 16. — [2]) 1124 a 21. — [3]) 1124 a 31. — [4]) 1124 b 9. — [5]) 1124 b 12.

nicht in die Ehrenstellungen anderer ein, zeigt sich vielmehr zurückhaltend und zögernd, außer wo es eine höhere Ehre oder eine große Aufgabe gilt.[1]) Er ist ferner ein offener Gegner, da nur die Furcht sich versteckt. Er kümmert sich mehr um die Wahrheit als um fremde Meinungen, spricht und handelt aufrichtig, weil er offenherzig und furchtlos ist. Zu seinen Eigenschaften gehört die Wahrhaftigkeit. Für seine Lebenshaltung ist nicht der Wille anderer maßgebend, außer höchstens der eines Freundes; denn jenes wäre Sklavenart, weshalb auch alle Schmeichler sklavische Gesinnung haben und die sklavisch Gesinnten Schmeichler sind.

Nicht leicht wird der Hochsinnige durch etwas in Staunen gesetzt.[2]) Auch ist es nicht seine Art, Schlimmes nachzutragen. Ferner spricht er nicht gerne über Personen, weder über sich, noch über andere; er will weder, daß er gelobt wird, noch daß andere getadelt werden. Auch pflegt er selbst keinen Lobredner zu machen, noch sagt er anderen Übles nach, auch nicht seinen Feinden. Das Unvermeidliche und Unbedeutende gibt ihm keinerlei Anlaß zu Klagen. Sein Interesse ist mehr auf das Gute als auf das Nützliche gerichtet, wie es demjenigen geziemt, der sich selbst genügen will.

Somit vermeidet der Hochsinnige einerseits eine zu geringe, andererseits eine zu hohe Wertschätzung der eigenen Person. Auf einem Mangel an Selbsterkenntnis und Selbstbewußtsein beruht es, sich geringer einzuschätzen, als man verdient.[3]) Doch handelt es sich dabei weniger um einen Mangel an Einsicht als an richtiger Gesinnung; und darum ist eine solche Seelenverfassung geeignet, den Menschen herabzudrücken und an edlen Taten zu hindern.

Nunmehr scheint der Sinn der μεγαλοψυχία in der Hauptsache klar zu sein. Gemeint ist ein auf sittlichen Vorzügen beruhendes, geläutertes Selbstbewußtsein oder Selbstgefühl, ein Bewußtsein der eigenen, durch sittliche Tugend begründeten Würde, ein würdevolles und hoheitsvolles Benehmen. Die Ehre oder moralische

[1]) 1124 b 23. — [2]) 1125 a 2. — [3]) 1125 a 22.

Würde iſt der eigentliche Gegenſtand dieſer Tugend. Hochſinnig iſt, wer mit Recht jene Ehre und Würde in Anſpruch nimmt, die einem höheren Grade ſittlicher Tugend entſpricht. In zweiter Linie ſodann bedeutet die μεγαλοψυχία ein würdevolles Verhalten allgemeinerer Natur. Hochſinnig in dieſem Sinne heißt, wer ſich überhaupt auf ein charaktervolles, würdiges Verhalten verſteht. Der Hochſinnige vergißt ſich nicht, wirft ſich nicht weg, läßt ſich nach keiner Seite hin fortreißen. Im Glück weiß er ſeine Freude, im Unglück ſeinen Schmerz zu mäßigen. Im Umgang mit anderen vermeidet er alles, was eines hochgebildeten und vornehmen Mannes unwürdig iſt. Will hier ſchon der urſprüngliche Begriff einigermaßen verblaſſen, das Bewußtſein der moraliſchen Würde in ein Selbſtgefühl allgemeinerer Art übergehen, ſo ſcheint die μεγαλοψυχία den Charakter der Tugend noch mehr einzubüßen, wenn es heißt, daß der Hochſinnige lieber Wohltaten ſpendet als empfängt, lieber über jene als über dieſe reden hört,[1]) lieber an diejenigen denkt, welchen er Wohltaten erwieſen hat, als an diejenigen, von denen er ſolche empfangen hat. Trotz des entſchiedenen Strebens, die Grundlage des Selbſtbewußtſeins nicht in äußerem Glanze, ſondern in ſittlicher Geſinnung zu ſuchen, ſcheint jetzt die μεγαλοψυχία ſich einem wenig ſympathiſchen Hochmut zu nähern. Die μεγαλοψυχία ſcheint, wie ſie von Ariſtoteles gezeichnet wird, keinen einheitlichen Begriff zu verkörpern, ſondern ein ſchwankendes Gebilde darzuſtellen, ſo daß auch die verſchiedenſten Werturteile laut werden konnten. Während Stahr[2]) findet, daß dieſes Kapitel „eines der herrlichſten in der ariſtoteliſchen Ethik, ein wahrer Edelſtein in dem Kunſtwerke ſeiner Seelenkunde und Morallehre iſt",[3]) fühlt ſich Eberlein[4]) abgeſtoßen „von dem Manne, der gerne erwieſener Wohltaten gedenkt, ungerne empfangener, der ſich ſelbſt der größten Ehre für würdig hält und nicht

[1]) 1124 b 18. — [2]) Ariſtoteles' Nikomachiſche Ethik überſetzt und erläutert. Stuttgart 1863. 137 [27]). — [3]) Ähnlich J. Barthélemy St. Hilaire, Morale d'Aristote. I. Paris 1856. CXXXIX f. — [4]) Die dianoëtiſchen Tugenden der Nikomachiſchen Ethik. Diſſ. Leipzig 1888. 104.

dorthin gehen mag, wo er nicht der erſte iſt, der nichts bewundert, weil für ihn nichts groß genug iſt.“ Sieht der eine Autor in der ariſtoteliſchen μεγαλοψυχία nur reine und edle Geſinnung, ſo entdeckt der andere abſtoßenden Hochmut. Indeſſen wäre es nicht wenig auffallend, wenn die Darſtellung des Ariſtoteles einen gar ſo großen Mangel an innerer Geſchloſſenheit aufwieſe. Zweifellos iſt ja, daß er zunächſt und auf der einen Seite auch in dieſem Falle einen durchaus reinen Tugendbegriff entwickelt. Die Frage iſt deshalb, ob die Verſchiebung des Begriffes ſo weit geht, daß die Tugend daran iſt, in das Gegenteil umzuſchlagen.

Soll in dieſer Frage Klarheit geſchaffen und die ariſtoteliſche μεγαλοψυχία richtig gewürdigt werden, ſo dürfen Ausführungen, die der Philoſoph in anderen Zuſammenhängen macht, nicht überſehen werden. Insbeſondere iſt zu beachten, daß er ausdrücklich auf die Frage eingeht, warum denn die Spender von Wohltaten an deren Empfängern ſtärker zu hängen pflegen als umgekehrt.[1]) Die meiſten wollen, ſo heißt es, die Erſcheinung daraus erklären, daß beide ſich wie Gläubiger und Schuldner verhalten. Wie es Schuldner lieber ſähen, ſie hätten keine Gläubiger, Gläubiger dagegen um das Wohl ihrer Schuldner beſorgt ſind, ſo hegen auch die Spender von Wohltaten den Wunſch, daß deren Empfänger in die Lage kommen, ihren Dank abzuſtatten, während dieſe ſelber ſich weniger Sorge darum machen. Allein Ariſtoteles iſt nicht der Anſchauung, daß eine ſolche Analogie die geſuchte Erklärung bietet. Was der Gläubiger gegenüber dem Schuldner empfindet, iſt ja nicht ein Gefühl der Anhänglichkeit, ſondern der Wunſch, Dank zu ernten, während doch Wohltäter ihren Schützlingen auch zugetan ſind, wenn ſie von ihnen weder im Augenblicke noch in der Zukunft Vorteile zu erwarten haben. Die Erklärung muß deshalb von anderer Seite hergenommen werden.

Auszugehen iſt nämlich davon, daß jedermann an dem Werk ſeiner Arbeit hängt. Als Beiſpiel dürfen beſonders die Dichter erwähnt werden, die ja an ihren Schöpfungen

[1]) IX 7, 1167 b 17.

nicht minder hängen als die Eltern an ihren Kindern. Ähnlich nun liegt der Fall bei Wohltätern; in ihren Schützlingen lieben ſie ihr eigenes Werk. Der tiefere Grund muß darin gefunden werden, daß alle am Leben hängen, dieſes aber in der Tätigkeit ſich auswirkt und in die Erſcheinung tritt. Weil man am Sein und Leben hängt, darum auch am Produkt der Tätigkeit. Dazu kommt, daß der Wohltäter die Freude einer ſchönen und edlen Tat empfindet, während der Empfänger der Wohltat nur die Freude des Vorteils hat, eine Freude, die ſich mit jener nicht meſſen kann.[1]) Ferner ſind Anhänglichkeit und Liebe Zeichen der Aktivität oder Tätigkeit, während es ein paſſives Verhalten bedeutet, Gegenſtand der Anhänglichkeit und Liebe zu ſein. Notwendig zeigt ſich deshalb, wo das höhere Maß von Tätigkeit iſt, auch die größere Anhänglichkeit und Liebe. Außerdem iſt uns das mühſam Errungene teurer als, was uns ohne Mühe in den Schoß fällt. Ein ſelbſterworbenes Vermögen iſt uns deshalb mehr ans Herz gewachſen als ein ererbtes. Auch dieſer Umſtand kommt bei Wohltätern in Betracht; weil es ſchwerer fällt, Wohltaten zu ſpenden als zu empfangen, iſt dort die Anhänglichkeit größer als hier.

Wie einleuchtet, iſt dieſe Ausführung geeignet, auf obige Darſtellung der μεγαλοψυχία ein neues Licht zu werfen. Die Tatſache, daß Wohltäter ihren Schützlingen eine größere Anhänglichkeit zu zeigen pflegen als umgekehrt, will Ariſtoteles nicht bloß aus niederen Beweggründen erklären, gewinnt ihr vielmehr noch eine andere und beſſere Seite ab. Nicht bloß der Egoismus kommt hier zum Vorſchein, ſondern auch der beſſere Teil der Menſchennatur, die natürliche Anhänglichkeit an Sein und Leben, der Drang zur Tätigkeit und Lebensentfaltung, die Freude an einem tatkräftigen und edlen Wirken. Weil es den Menſchen von Natur aus drängt, ſich zu entfalten und zu betätigen, ſchätzt er die Tätigkeit höher als die Untätigkeit, die Aktivität höher als die Paſſivität, und bringt der Wohltätige ſeinem Schützling mehr Anhänglichkeit und Intereſſe entgegen als

[1]) IX 7, 1168 a 9. 17.

umgekehrt. Allem Anscheine nach ist dieser Gesichtspunkt auch festzuhalten, wenn Aristoteles lehrt, daß der Hochsinnige lieber Wohltaten spendet als empfängt, der gespendeten lieber gedenkt als der empfangenen. Nicht nackter Hochmut ist es, was hier zum Ausdruck gelangt, sondern die Freude an einer edlen Lebenstätigkeit. Nicht um äußeren Vorrang[1]) ist es dem Hochsinnigen zu tun, sondern um einen Vorrang, der sich in einer umfangreicheren und vornehmeren Wirksamkeit ausspricht.[2]) So aufgefaßt geht also die *μεγαλοψυχία* keineswegs in einen abstoßenden Hochmut über, wie Eberlein meint, sondern wahrt ihren edlen und hoheitsvollen Charakter. Die aristotelische Darsteilung läßt auch an diesem Punkte die Geschlossenheit keineswegs in einem so hohen Grade vermissen.

Dazu kommt, daß diese Auffassung der *μεγαλοψυχία* sich auf das Beste mit dem allgemeineren Tugendbegriff des Aristoteles zusammenschließt. Allgemein lehrt nämlich der Philosoph, daß die Tugend mehr in richtiger Aktivität als in richtiger Passivität, mehr in der Ausübung des Guten als in der Unterlassung des Bösen besteht;[3]) und die nämliche Denkweise äußert sich, wenn Aristoteles das Wesen der Freundschaft mehr im Lieben als im Geliebtwerden findet.[4]) Wie die teleologische Lebensanschauung des Philosophen den Schwerpunkt in die Tätigkeit verlegt, so auch sein Tugendbegriff. Die Tugend ist zwar in sich Gesinnung, Charaktereigenschaft, Willens- und Gefühlsverfassung, jedoch mit der Bestimmung, in die Tat überzugehen. Alle Tüchtigkeit und Tugend soll gebraucht und betätigt werden. Diese Denkweise, die den Wert des Lebens und der Tugend ganz und gar in der Tätigkeit erblickt, erklärt nicht bloß, daß der Wohltäter lieber an seinen Schützling denkt als umgekehrt, sondern ist überhaupt geeignet, gewisse Äußerungen über das Verhalten des Hochsinnigen dem Verständnis näherzubringen.

Alle Schwierigkeiten und Bedenken freilich lassen sich auch von diesem Standpunkte aus kaum zerstreuen. Mag

---

[1]) *ὑπερέχειν.* IV 8, 1124 b 10. 14. — [2]) *ὑπερέχειν περὶ τὴν πρᾶξιν.* IX 7, 1168 a 20. — [3]) IV 1, 1120 a 11. — [4]) VIII 9, 1159 a 27. 33.

man die μεγαλοψυχία verſtehen wie immer, mag man den Unterſchied von chriſtlicher Sinnesart mehr oder weniger betonen, eine ſpezifiſch griechiſche Art des Denkens und Fühlens kommt in jedem Fall zur Geltung. Während chriſtliche Denkweiſe mit der Tugend die Geſinnung der Demut verknüpft, vermag ſich der Grieche die Tugend nicht ohne ein geſteigertes Selbſtbewußtſein zu denken. Während die chriſtliche Sittenlehre richtiges Ehrgefühl und Demut mit einander in Einklang zu bringen weiß, hat der griechiſche Tugendbegriff für die Demut keinen Platz. Nicht die Demut, wohl aber eine Art Stolz bildet ein Kennzeichen griechiſcher Tugend.[1]) Doch iſt es kein Stolz, der über ein wohlgeregeltes und gemäßigtes Selbſtgefühl hinausgeht. Will doch Ariſtoteles eine wirkliche Tugend beſchreiben, die μεγαλοψυχία um jeden Preis mit tugendhafter Geſinnung erfüllen. Der Tugendhafte ſoll ſeine ſittlichen Vorzüge zu ſchätzen wiſſen. Der einzigartigen Würde, die ſich mit ſittlichen Vorzügen verbindet, darf und ſoll ſich der Tugendhafte bewußt ſein; dieſes Bewußtſein erſcheint dem Griechen geradezu als ein Schmuck und eine Steigerung der Tugend.[2]) Zu beachten iſt jedenfalls auch, daß bei den Griechen der Ehrgeiz ein weſentliches Motiv alles höheren Strebens bildet, mit dem Streben nach Tüchtigkeit und Bildung unzertrennlich verbunden iſt.[3]) Der Ehrgeiz geht daher einerſeits in die Tugend ein und wird andererſeits durch ſie normiert und veredelt. Und ſo darf die μεγαλοψυχία auch von dieſem Geſichtspunkte aus als ein ſittlich geläutertes Ehrgefühl gekennzeichnet werden.

Nicht zweifelhaft iſt, daß auch die ariſtokratiſche Geiſtes-

---

[1]) Vgl. Eucken, a. a. O. 31 f. — [2]) Anders E. Rolfes, Ariſtoteles' Nikomachiſche Ethik. Überſetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen verſehen. Leipzig 1911. 247 f. — [3]) IV 7, 1124 a. – Unerfindlich iſt, wie Eberlein (a. a. O. 104 f.) und Stewart (I 336 f.) dazu kommen, die μεγαλοψυχία mit der θεωρία, d. h. mit dem ſpekulativen oder philoſophiſchen Lebensideal des Ariſtoteles in Zuſammenhang zu bringen. Der Philoſoph weiſt nirgends auf einen ſolchen Zuſammenhang hin, ſondern gründet die μεγαλοψυχία ausſchließlich auf ſittliche Vorzüge.

richtung des Philoſophen wieder zur Geltung kommt. Die Neigung, die Tugend in der Richtung des Würdevollen und Vornehmen auszugeſtalten, tritt auf das Beſtimmteſte zutage. Und nicht unwahrſcheinlich iſt, daß Ariſtoteles, wie ſeit Hegel oftmals vermutet wurde, bei der Schilderung des Hochſinnigen ſeinen Zögling aus dem mazedoniſchen Königshauſe vor Augen hatte.[1]) Daß die Anhänger eines einſeitig demokratiſchen Ideals wie die Cyniker an einer ſolchen Tugend keinerlei Gefallen finden konnten, verſteht ſich. Andererſeits iſt anzunehmen, daß Ariſtoteles zu jenen Sokratikern in bewußten Gegenſatz tritt. Läßt ſchon der harmoniſche Charakter des ariſtoteliſchen Tugendideals den Gegenſatz zu der herben Tugend der Cyniker erkennen,[2]) ſo erſt recht eine ſo ſtarke Hervorkehrung der ariſtokratiſchen Sinnesart, wie ſie der μεγαλοψυχία eigen iſt.

Weniger ſchroff geſtaltet ſich der Gegenſatz zu Sokrates. Die bekannte ſokratiſche „Ironie“ iſt es, an der Ariſtoteles einigermaßen Anſtoß nimmt.[3]) Sucht ſich der Prahler größer zu machen als er iſt, ſo gibt der „Ironiker“ der Neigung nach, ſich zu verkleinern.[4]) Beide verfehlen ſich gegen die Wahrheit, nur daß jener ſchärferen Tadel verdient als dieſer. Während der Prahler ohne Zweifel verkehrt und beſonders auch töricht handelt,[5]) vermag Ariſtoteles dem Verhalten des „Ironikers“ eine gewiſſe Anmut nicht abzuſprechen,[6]) vorausgeſetzt, daß ihm nichts Plumpes und Ungeſchicktes anhaftet. Immerhin ſagt es dem Stagiriten beſſer zu, ſtreng bei der Wahrheit zu bleiben und die eigenen Vorzüge auch nicht zugunſten einer liebenswürdigen Ironie zu verkleinern. Wenn er die „Ironie“ auch keineswegs ſo verwerflich findet wie eine großſprecheriſche Prahlerei, höher ſteht ihm doch ein Verhalten, wie es dem Hochſinnigen eigen iſt.

Plato hat, ſoweit ſich ſehen läßt, nirgends von der μεγα-

[1]) O. Willmann, Didaktik als Bildungslehre. 4. A. Braunſchweig 1909. 114. — [2]) Vgl. O. Willmann, Ariſtoteles als Pädagog und Didaktiker. Berlin 1909. 46 f. — [3]) IV 13, 1127 b 22. — [4]) 1127 a 21. [5]) 1127 b 9. — [6]) Stewart I 359.

λοψυχία gehandelt, ſo daß Ariſtoteles allem Anſcheine nach der erſte iſt, der dieſe Tugend in die philoſophiſche Ethik eingebürgert hat. Zwar führt Plato unter den Tugenden auch die μεγαλοφροσύνη auf[1]) und bezeichnet mit dieſem Worte offenbar einen Begriff, der der ariſtoteliſchen μεγαλοψυχία verwandt iſt. Dieſe ſelbſt aber erſcheint in der platoniſchen Tugendlehre noch nicht. Jedenfalls widmet Ariſtoteles der μεγαλοψυχία zum erſtenmal eine ausführliche Beſprechung, ein Zeichen, daß er auch dieſes Mal eine perſönliche Note anſchlägt.

6. Die Sanftmut.

Die Sanftmut beſteht in der Beherrſchung des Zornes.[2]) Der Sanftmütige iſt gewillt, die Macht der Aufregung zu brechen und der Vernunft zur Herrſchaft zu verhelfen. Aber auch hier kann nicht bloß durch ein Übermaß, ſondern auch durch das Gegenteil gefehlt werden; und Ariſtoteles möchte davor warnen, die Unterdrückung des Zornes zu übertreiben. Die Sanftmut, wie ſie gewöhnlich verſtanden wird, ſcheint ihm darin einigermaßen zu weit zu gehen, weshalb er die rechte Mitte etwas mehr auf die andere Seite rücken möchte. Wer ſich über Dinge erzürnt, über die er ſich erzürnen ſoll, und gegen Perſonen, gegen die er ſich erzürnen ſoll, kurz, wer zur rechten Zeit und am rechten Orte zürnt, verſtößt nicht gegen die Sanftmut, ſondern handelt löblich. Wer nicht durch den rechten Anlaß in Aufregung verſetzt wird, etwa Beleidigungen ungeahndet hinnimmt,[3]) erweckt den Eindruck des Stumpfſinnes und des Sklavenſinnes. Nur zürnt der Sanftmütige nicht nach Maßgabe der Leidenſchaft, ſondern der Vernunft. Im übrigen hebt Ariſtoteles auch hier wieder hervor, daß ſich unter konkreten Verhältniſſen Gutes und Verkehrtes nicht mit mathematiſcher Sicherheit auseinanderhalten laſſen. Es läßt ſich zwar die Richtung an-

[1]) Symp. 194 b. Euthyd. 293 a. Rep. VII 528 b. VIII 567 b. — [2]) IV 11, 1125 b 26 ff. — [3]) Hier mag der richtige Zorn unter Umſtänden einigermaßen mit dem Verhalten des Hochſinnigen (ſiehe oben S. 197) in Konflikt geraten.

geben, in der das Gute zu ſuchen iſt; allein eine Abgrenzung durch eine mathematiſche Linie iſt nicht möglich. Und ſo iſt es auch nicht leicht, genauere Beſtimmungen dafür zu treffen, wie, wie lange, gegen wen und über welche Dinge man zürnen ſoll, wie weit das Rechte geht und wo das Verkehrte beginnt. Eine geringe Abweichung von der rechten Mitte pflegt daher nicht ſchon Gegenſtand des Tadels zu ſein. Klar iſt, daß das Richtige in der Mitte liegt; durch eine ſcharfe Linie aber läßt es ſich nicht bezeichnen.

7. Geſellige Tugenden.

Mehrere Tugenden beziehen ſich auf den geſelligen Verkehr. Ariſtoteles kennzeichnet ſie, ohne für ſie paſſende Namen zu haben. Charakteriſtiſch für das Weſen der Tugend iſt nach wie vor die Einhaltung einer richtigen Mittellinie. Der Tugendhafte vermeidet einerſeits Liebedienerei und Schmeichelei, andererſeits ein unfreundliches und mürriſches Weſen,[1] einerſeits Prahlerei, andererſeits wahrheitswidrige Selbſtverkleinerung,[2] einerſeits unwürdige Poſſenreißerei, andererſeits ſteife Sprödigkeit.[3] Erholung und Scherz ſind dem Leben unentbehrlich.[4] Die Kunſt, in der rechten Weiſe zu ſcherzen, iſt darum ein Stück ſittlicher Lebensführung.[5]

8. Die Schamhaftigkeit.

Auch auf die Schamhaftigkeit kommt Ariſtoteles kurz zu ſprechen, obſchon er in ihr nicht eine Tugend, ſondern bloß einen Affekt, nämlich eine Art Furcht erblickt.[6] Ein Zuſammenhang mit der Tugendlehre iſt immerhin gegeben. Nach Ariſtoteles ſtehen Schamgefühle nicht jedermann, ſondern nur der Jugend an;[7] denn dieſe iſt darauf angewieſen, ſich von ſolchen Empfindungen leiten und ſo vor Fehltritten bewahren zu laſſen, da ſie den Lockungen der Leidenſchaft ausgeſetzt iſt. An jungen Leuten gefällt uns deshalb die Schamhaftigkeit, nicht aber an älteren; denn von ſolchen

[1]) IV 11, 1126 a 12 ff. — [2]) IV 13, 1127 a 13 ff. — [3]) IV 14, 1128 a 3 ff. — [4]) IV 13, 1127 b 33. 1128 b 3. — [5]) IV 14, 1128 a 10. — [6]) IV 14, 1128 b 10 ff. II 7, 1108 a 31. — [7]) Vgl. Rhet. II 12, 1389 a 29.

erwartet man, daß ſie ſchlechthin alles unterlaſſen, was zur Schande gereicht. Auch der Tugendhafte hat daher nichts mit dem Schamgefühl zu tun, da er ein für allemal das Böſe meidet. Mag die Schamloſigkeit etwas Schlechtes ſein, ſo iſt dennoch die Schamhaftigkeit nicht etwas ſchlechthin Gutes, wie auch die Selbſtbeherrſchung (*ἐγκράτεια*) nicht ſchon eine vollendete Tugend, ſondern bloß eine Vorſtufe dazu iſt. Nur etwas relativ Gutes alſo vermag Ariſtoteles im Schamgefühl zu erkennen, Gefühle, die allerdings dazu dienen, den jugendlichen Menſchen vor Ausſchreitungen zu bewahren, mit vollkommener Tugend aber nicht zuſammenbeſtehen können. Das Schamgefühl erſcheint als ein Korrelat einer unvollkommenen, noch von Leidenſchaften bedrohten ſittlichen Verfaſſung, während der Tugendhafte im Guten ſo befeſtigt iſt, daß er dieſer Hilfe nicht mehr bedarf. Die Schamhaftigkeit iſt für Ariſtoteles nur Affekt, natürliche Regung, nicht auch Tugend, Geſinnung oder freier und befeſtigter Wille.[1])

9. Die Gerechtigkeit.

Sehr ausführlich handelt Ariſtoteles von der Gerechtigkeit, einer Tugend, die ja von jeher in der griechiſchen Ethik eine bevorzugte Stelle einnimmt. Ein ganzes Buch iſt ihr gewidmet. Ariſtoteles nimmt den Begriff zunächſt in einem weiteren Sinne und verſteht inſofern unter der Gerechtigkeit nicht eine einzelne Tugend, ſondern eine Geſamtheit von Tugenden. Die Gerechtigkeit in dieſem Sinne deckt ſich mit der Beobachtung der Staatsgeſetze, das Gerechte mit dem Geſetzmäßigen. Soweit ſich die Einhaltung ſtaatlicher Vorſchriften ausdehnt, ebenſoweit auch die Gerechtigkeit.[2]) Das Wohl der ſtaatlichen Gemeinſchaft bildet das Ziel der Gerechtigkeit.[3]) Nicht dem Handelnden, ſondern den Mitmenſchen kommt die Gerechtigkeit zu gute.[4])

---

[1]) Die Eudemiſche und die Große Ethik deuten eine ſo enge Faſſung des Begriffes nicht an. E. E. III 7, 1233 b 26. M. M. I 30, 1193 a. — [2]) V 2, 1129 a 32. b 11. V 4, 1130 a 23. b 8. M. M. I 34, 1193 b 3. — [3]) V 3, 1129 b 17. — [4]) V 3, 1130 a 3. 10, 1134 b 5. Vgl. Plat. Rep. I 343 c. III 392 b.

Daß die Gerechtigkeit in dieſem weiteren Sinne alle möglichen ſpeziellen Tugenden umfaßt, liegt auf der Hand; denn das Geſetz gebietet ſowohl Tapferkeit als Mäßigkeit und Sanftmut, und unterſagt Schmährede, Ehebruch und Vergewaltigung.[1]) Die ſo verſtandene Gerechtigkeit iſt daher geradezu der Inbegriff aller Tugenden, die ſich auf das Leben in der Gemeinſchaft beziehen.[2]) Doch geht dem Stagiriten der Menſch im Bürger nicht vollſtändig auf; ein edler Menſch und ein guter Bürger zu ſein, iſt nicht das nämliche.[3]) Und ſo umfaßt die Gerechtigkeit auch in ihrer weiteren Bedeutung doch nicht ſchlechterdings alle Tugenden, ſondern nur jene, die dem Zuſammenleben angehören. Immerhin gilt ſie als der Höhe- und Glanzpunkt aller Tugenden; weder Abend- noch Morgenſtern werden ſo bewundert wie ſie.[4])

Im übrigen iſt die Gerechtigkeit ebenſowohl eine Tugend von beſonderer Art, wie die Tapferkeit, die σωφροσύνη, uſw.; und um die Gerechtigkeit in dieſem Sinne iſt es dem Philoſophen eigentlich zu tun.[5]) Dieſe Gerechtigkeit hat man im Auge, wenn es als ungerecht bezeichnet wird, andere zu übervorteilen. Nicht jene allgemeine Rechtſchaffenheit, die auch durch die Feigheit und den Mangel an Freigebigkeit verletzt wird, iſt jetzt gemeint, ſondern eine Gerechtigkeit von ſpeziellerer Art.[6]) Beide, die allgemeine und die beſondere Gerechtigkeit, kommen darin überein, daß ſie ſich auf das Verhalten gegenüber dem Nebenmenſchen beziehen und nicht das eigene, ſondern das fremde Intereſſe zur Richtſchnur nehmen,[7]) und ſie unterſcheiden ſich dadurch, daß erſtere alles umfaßt, was im Bereich des Zuſammenlebens zur Tugend gehört, letztere aber ſpeziell als eine Beobachtung der richtigen Gleichheit zu charakteriſieren iſt.[8]) Die Gleichheit iſt das Objekt der Gerechtigkeit im engeren Sinne. Die Gerechtigkeit will ausgleichen, der

[1]) V 3, 1129 b 19. — [2]) V 3, 1129 b 25. 1130 a 11. — [3]) V 5, 1130 b 28. — [4]) V 3, 1129 b 27. — [5]) V 4, 1130 a 14. — [6]) 1130 a 16. 31. — [7]) V 9, 1134 a 4. — [8]) V 5, 1130 b 8. M. M. I 34, 1193 b 20. Polit. III 12, 1282 b 18.

rechten Gleichheit Geltung verſchaffen. Die Gleichheit aber ſchließt den Begriff der rechten Mitte ein,[1]) ſo daß auch die Gerechtigkeit die Einhaltung einer richtigen Mitte bedeutet. Dabei iſt auch dieſe Gerechtigkeit wieder von zweifacher Art, ſofern es ihr einerſeits darum zu tun iſt, Ehre, Geld und andere Güter unter die Mitglieder der Gemeinſchaft in der rechten Weiſe zu verteilen, andererſeits darum, den geſchäftlichen Verkehr zu regeln.[2]) Was erſtere angeht, ſo beſteht nach allgemeiner Anſchauung das Weſen dieſer Gerechtigkeit darin, daß die Verteilung der betreffenden Güter nach Verdienſt vorgenommen wird.[3]) Die Gerechtigkeit verlangt hier nicht, daß jeder den nämlichen Anteil erhält, ſondern, daß jedem zuteil wird, was ihm gebührt. Nur gehen die Urteile inſofern auseinander, als die verſchiedenen Gemeinweſen verſchiedene Maßſtäbe gebrauchen, nämlich die Demokratien die Freiheit, die Oligarchien den Reichtum oder die vornehme Geburt, die Ariſtokratien die Tugend.[4]) In jedem Falle beſteht dieſe Art von Gerechtigkeit in richtigen Verhältniſſen,[5]) d. h. in einer ſolchen Verteilung von Gütern und Laſten, die den Unterſchieden der Perſönlichkeiten entſpricht.[6])

Anders geſtaltet ſich die Gerechtigkeit, ſoweit ſie es mit der Regelung des geſchäftlichen Verkehrs zu tun hat.[7]) Aufgabe iſt nicht mehr die Einhaltung richtiger Verhältniſſe, ſondern die Herſtellung einer vollſtändigen Gleichheit. Nicht die Verhältniſſe oder Eigenſchaften der Perſönlichkeiten geben den Ausſchlag; vielmehr iſt der Blick nur auf die Werte ſelber gerichtet. Ohne Rückſicht auf die Perſönlichkeiten werden materielle Werte mit einander verglichen. In dieſem Sinne will der Richter das begangene Unrecht durch Wiederherſtellung der Gleichheit gutmachen. Wenn etwa jemand einen andern ſchlägt oder tötet, tritt zwiſchen beiden eine Störung der Gleichheit ein, da auf der einen Seite ein gewiſſer Vorteil, auf der andern ein Schaden er-

[1]) V 6, 1131 a 10. — [2]) V 5, 1130 b 30. — [3]) 1131 a 24. — [4]) Polit. III 9, 1280 a 9. V 9, 1309 a 37. — [5]) V 6, 1131 a 29. — [6]) 1131 b 5. 16. — [7]) V 7, 1131 b 32 ff.

wächst; der Richter ist daher bemüht, das Mißverhältnis durch Strafe auszugleichen und dem Täter den ungerechten Vorteil wieder zu entziehen. Aristoteles selbst empfindet diese Betrachtungsweise, die jene ungerechten Handlungen auf ein Mißverhältnis zwischen Vorteil und Nachteil zurückführen will, als unzulänglich, bleibt aber dennoch dabei, daß es sich auf der einen Seite um einen Gewinn, auf der andern um einen Verlust handelt.[1]) Die Gerechtigkeit, die hier in Frage steht, will ausgleichen zwischen Gewinn und Verlust, Vorteil und Nachteil, und in diesem Sinne die rechte Mitte einhalten; und der Richter als die verkörperte Gerechtigkeit übt eine vermittelnde Tätigkeit aus.[2]) Wie an einer in ungleiche Teile zerlegten Linie die Gleichheit dadurch hergestellt wird, daß dem größeren Teil das Stück, um das er größer als die Hälfte der Linie ist, genommen und dem kleineren angefügt wird, so geht auch der Richter in der Weise zu Werke, daß er auf der einen Seite nimmt, was über die rechte Mitte hinausliegt, und auf der andern Seite anfügt.[3]) So will Aristoteles die Gerechtigkeit um jeden Preis als eine Art Vermittlung oder Herstellung eines mittleren Zustandes erscheinen lassen. Doch entgeht ihm nicht, daß die Gerechtigkeit gleichwohl nicht im nämlichen Sinne wie die anderen Tugenden als Einhaltung der rechten Mitte erscheint. Nur der Gegenstand der Gerechtigkeit ist etwas in der Mitte Liegendes, nicht aber bewegt sich die Gerechtigkeit zwischen zwei lasterhaften Extremen, hat vielmehr nur ein einziges Laster zum Gegensatz, nämlich die Ungerechtigkeit.[4])

Mathematische Begriffe müssen dazu dienen, den Unterschied zwischen beiden Arten der Gerechtigkeit noch weiter zu veranschaulichen. Verfährt jene Gerechtigkeit, die auf richtige Verhältnisse ausgeht, nach geometrischen, so die andere, die eine volle und eigentliche Gleichheit herstellen

[1]) V 7, 1132 a 10. Vgl. Zeller II 2 (3), 642 1) — [2]) V 7, 1132 a 18. b 18. — [3]) 1132 a 25. b 2. — [4]) V 9, 1133 b 32. Ein anderer Versuch, die Gerechtigkeit als rechte Mitte zu kennzeichnen, stellt sie in die Mitte von Unrechttun und Unrechtleiden. 1133 b 30.

will, nach arithmetiſchen Proportionen.[1]) Bezeichnen die Buchſtaben A und B zwei Perſonen, a und b jedoch zwei Sachen, die unter jene verteilt werden ſollen, ſo will die Gerechtigkeit die Verteilung ſo vorgenommen wiſſen, daß ſich a und b verhalten wie A und B.[2]) In dieſem Sinne glaubt Ariſtoteles, was die erſtere Art der Gerechtigkeit angeht, eine geometriſche Proportion feſtſtellen zu können. Eine arithmetiſche Proportion dagegen ſcheint ihm inſofern vorzuliegen, als bei der anderen Art der Gerechtigkeit nicht die Einhaltung eines richtigen Verhältniſſes, ſondern eine eigentliche Gleichung in Betracht kommt.

Letztere Art der Gerechtigkeit ſetzt voraus, daß alle Dinge, die gegen einander ausgetauſcht werden ſollen, irgendwie mit einander verglichen werden können; und dieſem Zwecke dient das Geld.[3]) Mit Hilfe des Geldes laſſen ſich alle Dinge nach ihrem Werte bemeſſen und ſo von einander unterſcheiden. Das Geld dient alſo dazu, die Werte gegen einander auszugleichen.[4]) Ohne Geld gäbe es keinen Austauſch und keinen geſchäftlichen Verkehr. Zuletzt freilich bildet das menſchliche Bedürfnis den Maßſtab; denn ohne Bedürfniſſe gäbe es ebenfalls keinen Tauſchverkehr.[5]) Das Geld aber vertritt auf Grund allgemeiner Übereinkunft die Stelle des Bedürfniſſes.

Im Ganzen ſtellt alſo Ariſtoteles drei verſchiedene Arten der Gerechtigkeit feſt. Der Gerechtigkeit im weiteren Sinne, d. h. der Rechtſchaffenheit oder Geſamtheit aller politiſchen und ſozialen Tugenden ſteht als eigentliche Gerechtigkeit jene Tugend gegenüber, die ſich in der Beobachtung der rechten Gleichheit betätigt, mag nun dieſe Gleichheit in der Einhaltung richtiger Verhältniſſe oder in einem Austauſch gleicher, beziehungsweiſe einander entſprechender Werte beſtehen. Hiemit gewinnt der Philoſoph jene Einteilung der Gerechtigkeit, die auf die chriſtliche Theologie übergegangen iſt und hier als Unterſcheidung einer legalen, einer dis-

[1]) V 7, 1131 b 26. 1132 a 1. 29. — [2]) V 6, 1131 b 5. — [3]) V 8, 1133 a 19. — [4]) V 8, 1133 b 16. IX 1, 1164 a. — [5]) V 8, 1133 a 26. b 6.

tributiven oder verteilenden und einer kommutativen oder ausgleichenden Gerechtigkeit bis auf den heutigen Tag beibehalten wird. Die früheren Denker ſind auch an dieſem Punkte zu ſolch beſtimmten Begriffen nicht vorgedrungen. Begnügt ſich Sokrates, die Gerechtigkeit als jene Tugend zu beſtimmen, die das Zuſammenleben gemäß den geſetzlichen Vorſchriften regelt,[1]) eine Beſtimmung alſo, die ſich bei Ariſtoteles mit der Gerechtigkeit im weiteren Sinne erhalten hat, ſo wird bei Plato die Gerechtigkeit weder von der Tugend überhaupt noch von der σωφροσύνη deutlich unterſchieden.[2]) Soll letztere darin beſtehen, daß der niedere Seelenteil dem höheren gehorcht, dieſer eine beherrſchende, jener eine untergeordnete Stellung einnimmt, ſo daß ſich das Ganze der Seele in einem Zuſtande der Harmonie befindet,[3]) ſo iſt angeblich die Gerechtigkeit dadurch bedingt, daß ſowohl im Staate wie im Einzelweſen jedes Glied das Seinige tut, d. h. die ihm zugefallene Aufgabe im Dienſte des Ganzen erfüllt.[4]) Iſt für Plato die Gerechtigkeit nicht bloß eine ſoziale, ſondern auch eine rein perſönliche Tugend, eine Tugend, die ſich ausſchließlich innerhalb der Perſönlichkeit betätigt, ſo findet Ariſtoteles, daß im letzteren Fall der Begriff in einem uneigentlichen Sinne genommen wird.[5]) Ihm gilt die Gerechtigkeit ſowohl in ihrer weiteren wie in ihrer engeren Faſſung als eine Tugend, deren Bereich das Zuſammenleben iſt; und ihr Weſen beſteht nicht darin, daß, wie im phyſiſchen, ſo im ſtaatlichen Organismus jedes Glied die ihm übertragene Aufgabe erfüllt und auf ſolche Weiſe innerhalb des Ganzen einen Zuſtand der Harmonie begründen hilft, ſondern darin, daß jedes einzelne Mitglied der menſchlichen Geſellſchaft das Seinige erhält und behält. Bezeichnet die platoniſche Gerechtigkeit einen Zuſtand des Gleichgewichts, ſo die ariſtoteliſche einen Zuſtand der Gleichheit. Und

---

[1]) Mem. IV 6, 5 f. 4, 12 f. — [2]) Vgl. Th. Gomperz II 378 f. Apelt, Platoniſche Aufſätze 114 [1]). — [3]) Rep. IV 431 a b. 432 a b. — [4]) Rep. IV 433 b. 434 c. 435 b. 441 d e. — [5]) V 15, 1138 b 6. Apelt, a. a. O. 118 f.

ſofern Ariſtoteles mit dieſer Gleichheit nichts anderes meint, als daß jedem das ihm Gebührende zukommen und verbleiben ſoll, gelangt er zu einem viel ſchärfer umſchriebenen Gerechtigkeitsbegriff als Plato. Sowohl von der Tugend überhaupt wie von der σωφροσύνη im beſondern wird jetzt die Gerechtigkeit auf das deutlichſte unterſchieden. Während Plato einer äſthetiſch-pſychologiſchen Denkrichtung folgt, die Gerechtigkeit mit der Verſchiedenheit der Teile des ſeeliſchen und des ſtaatlichen Organismus in Verbindung bringt und gleich der σωφροσύνη als einen Zuſtand der Ordnung und des Gleichgewichtes beſtimmt,[1]) dringt Ariſtoteles mit dem Gedanken der richtigen Gleichheit oder des einem jeden Gebührenden zu einer ſpezifiſch ethiſchen Auffaſſung vor. Freilich kennt Plato in einem gewiſſen Sinne bereits den Unterſchied zwiſchen verteilender und ausgleichender Gerechtigkeit. Es gibt, ſo ſagt er, zwei verſchiedene Arten der Gleichheit. Die eine vermag jeder Staat und jeder Geſetzgeber zu verwirklichen, dadurch nämlich, daß ſie die Ehrenſtellen rein mechaniſch verteilen. Schwieriger iſt es, zu erkennen, was die wahre und beſſere Gleichheit gebietet. Menſchliche Einſicht erweiſt ſich in dieſer Hinſicht als begrenzt. Als Ziel muß es gelten, die Verteilung nach Maßgabe der beſtehenden Verhältniſſe vorzunehmen, ſo nämlich, daß der Tugendhaftere mehr, der andere weniger erhält. Dies gerade iſt die Gerechtigkeit, die im Staatsleben herrſchen ſollte. Und nur, weil es unmöglich iſt, dieſer Gerechtigkeit volle Geltung zu verſchaffen, iſt es zuläſſig, immer wieder auch vom Los Gebrauch zu machen und die Verteilung der Ehren dem Zufalle zu überlaſſen.[2]) Auch bezeichnet Plato jene Gleichheit, die in der Einhaltung richtiger Verhältniſſe beſteht, als geometriſche.[3])

So unleugbar aber hier die Unterſcheidung einer verteilenden und einer ausgleichenden Gerechtigkeit vorbereitet wird, ſo wenig kann überſehen werden, daß Plato hinter dem ariſtoteliſchen Gedanken merklich zurückbleibt. Vor allem verdient beachtet zu werden, daß Plato nicht ſo faſt

[1]) Gorg. 507 e. 508 a. — [2]) Leg. VI 757 b–e. — [3]) Gorg. 508 a.

verschiedene Arten als verschiedene Grade oder Stufen der Gleichheit und Gerechtigkeit unterscheidet, Formen der Gleichheit und Gerechtigkeit also, die sich wie Niederes und Höheres, Unvollkommenes und Vollkommenes verhalten. Das Streben muß auf die höhere oder vollkommenere Gerechtigkeit gerichtet sein; und nur da, wo es nicht gelingt, sie durchzuführen, darf man sich mit der unvollkommenen begnügen. Plato weist diesen verschiedenen Formen der Gerechtigkeit nicht etwa verschiedene Gebiete oder Gegenstände an. Er denkt vielmehr in beiden Fällen an dieselben Dinge, nämlich an die Verteilung staatlicher Ämter und Würden; und der Unterschied besteht nur darin, daß ein und dieselbe Aufgabe das eine Mal besser, das andere Mal weniger gut gelöst wird. Aristoteles hingegen bezieht verteilende und ausgleichende Gerechtigkeit auf verschiedene Gebiete. Ordnet jene das Verhältnis der politischen Gemeinschaft zu den Individuen, so diese das Verhältnis zwischen den Individuen selber.[1]) Nur dort handelt es sich um eine Verteilung staatlicher Ehren und Ämter, nicht auch hier; nur dort sollen politische Verhältnisse geregelt werden, hier aber Privatverhältnisse. Der Unterschied zwischen beiden Formen der Gerechtigkeit hat deshalb seinen Grund nicht in dem Abstand zwischen Ideal und Wirklichkeit, sondern in der Natur der Dinge. Beide Arten der Gerechtigkeit betätigen sich auf ganz verschiedenen Gebieten, haben es mit ganz verschiedenen Objekten oder Materien zu tun und daher völlig verschiedene Aufgaben zu lösen. Die ausgleichende Gerechtigkeit bedeutet deshalb, weil sie auf eine äußerliche oder mechanische Gleichheit ausgeht, nicht einen niederen oder unvollkommeneren Grad der Gerechtigkeit, sondern jene Form der Gerechtigkeit, die in Anbetracht der Natur der Sache auf diesem Lebensgebiete die einzig mögliche ist. So wenig die Verleihung von Staatsämtern nach mechanischen Gesichtspunkten erfolgen soll, so entspricht doch im Tauschverkehr ein solches Verfahren allein den Vorschriften der Gerechtigkeit. Aristoteles knüpft also mit der Unterscheidung

[1]) V 7, 1131 b 27.

einer verteilenden und einer ausgleichenden Gerechtigkeit zwar an Plato an, gibt aber dem Gedanken einen neuen Inhalt. Verhalten ſich ausgleichende und verteilende Gerechtigkeit bei Plato wie unvollkommene und vollkommene Gerechtigkeit, wie Wirklichkeit und Ideal, ſo bei Ariſtoteles wie zwei gleichberechtigte, verſchiedenen Lebensgebieten entſprechende Arten der Gerechtigkeit.[1]) Die ausgleichende Gerechtigkeit iſt nicht mehr eine unvollkommenere Form der Gerechtigkeit, dazu beſtimmt, ſoweit als möglich einer höheren, nämlich der verteilenden Gerechtigkeit Platz zu machen, ſondern eine Art der Gerechtigkeit, die auf ihrem Gebiete ebenſo angebracht und unvermeidlich iſt wie auf einem andern die verteilende Gerechtigkeit.

Dagegen ſcheint Ariſtoteles einigermaßen in eine ältere Auffaſſung zurückzufallen, wenn er dazu neigt, trotz der ethiſchen Beſchaffenheit des Gegenſtandes zu einer mathematiſchen Denkweiſe überzugehen und die Gerechtigkeit in mechaniſch-mathematiſche Verhältniſſe aufzulöſen. Dies, obſchon er an die Spitze ſeiner Ethik eine nachdrucksvolle Unterſcheidung zwiſchen ethiſchen und mathematiſchen Materien geſtellt[2]) und mit dem Gedanken einer richtigen Verteilung und eines richtigen Ausgleiches eine durchaus ethiſche Auffaſſung der Gerechtigkeit entwickelt hat. Im Gegenſatz hiezu ſchlägt er mit der Heranziehung von mathematiſchen Proportionen beinahe einen Weg ein, wie ihn die Pythagoreer gegangen ſind, wenn ſie das Weſen der Gerechtigkeit im Hinblick auf ihre ausgleichende Tendenz durch Quadratzahlen darſtellen wollten.[3]) Dennoch widerſpricht er den Pythagoreern, ſofern ſie das Weſen der Gerechtigkeit in einer Wiedervergeltung erblicken, die auf einen mechaniſchen und äußeren Ausgleich hinauszukommen ſcheint.[4]) Nur innerhalb engerer Grenzen möchte er dieſe Auffaſſung gelten laſſen,[5]) nicht aber will er die Gerechtigkeit mit mathematiſchen Formeln erſchöpfen, wie er mit beſonderer Deutlich-

[1]) V 5, 1130 b 31. 7, 1131 b 27. — [2]) I 1, 1094 b 11. — [3]) Alexander Aphr., Comment. in Met. 985 b 26. Ed. Hayduck. — [4]) V 8, 1132 b 23. Vgl. Stewart I 442 ff. — [5]) V 8, 1132 b 31.

keit bekundet, wenn er die Gerechtigkeit durch das Gefühl der Billigkeit ergänzt.[1])

Nackte Gerechtigkeit reicht im Leben nicht aus; ohne Billigkeit würde der Buchstabe des Gesetzes unerträgliche Härten mit sich führen. Geht doch das Gesetz durchweg auf das Allgemeine, während das Leben sich nicht restlos unter allgemeine Bestimmungen fassen läßt. In der Natur der Sache liegt es, daß das Gesetz sich mit allgemeinen Vorschriften begnügt, so zwar, daß kein Gesetzgeber diesen Mangel zu beseitigen vermag.[2]) Kann nun ein bestimmter Fall bei seiner singulären Beschaffenheit nicht vollständig unter das allgemeine Gesetz eingereiht werden, so soll die Lücke, die der Gesetzgeber nicht vermeiden konnte, dadurch ausgefüllt werden, daß das Gesetz nach Maßgabe der Billigkeit angewendet wird, ein Verfahren, das zweifellos auch den Absichten des Gesetzgebers entspricht. Die Billigkeit ist also berufen, die Gerechtigkeit zu ergänzen und zu verbessern. Nicht als ob die Billigkeit etwas von der Gerechtigkeit völlig Verschiedenes wäre, sondern in dem Sinne, daß das allgemeine Gesetz die notwendige und natürliche Ergänzung erhält. Billig denkt, wer nicht bloß und einseitig nach dem Buchstaben des Gesetzes urteilt, sondern auch der besonderen Beschaffenheit der gegebenen Verhältnisse Rechnung trägt. Erst durch eine billige Anwendung wird das Gesetz zur Gerechtigkeit im vollen Sinne ergänzt; erst Gerechtigkeit und Billigkeit zusammen ergeben den vollen Begriff der Gerechtigkeit.[3])

Aristoteles ist sich durchweg bewußt, daß zur sittlichen Regelung des Lebens allgemeine Vorschriften nicht ausreichen, sondern daß es auch der Anwendung solcher Vorschriften auf die konkreten Fälle bedarf. Diese Notwendigkeit liegt auch bei der Gerechtigkeit vor; und so ergibt sich die Ergänzung durch die Billigkeit. Doch hat dieses Verhältnis auch noch eine andere Seite. Nicht bloß Allge-

[1]) V 14, 1137 a 31 ff. — [2]) Vgl. Plat. Polit. 294 a – 295 a. — [3]) Vgl. Polit. III 10, 1286 a 10. 11, 1287 a. 26. Rhet. I 13, 1374 a 26 ff. M. M. II 1, 1198 b. 25 ff.

meines und Besonderes, das allgemeine Gesetz und der besondere Fall begegnen einander, sondern auch positives und natürliches Recht. Aristoteles deutet an, daß die Ergänzung, die mit der Billigkeit dem Gesetze zuteil wird, nicht bloß von der konkreten Beschaffenheit des vorliegenden Falls, sondern auch von einem natürlichen Rechtsbewußtsein hergenommen wird.[1]) Das positive, auf menschlicher Anordnung beruhende Recht ist nicht etwas Letztes und Höchstes, sondern hat ein natürliches Recht über sich.[2]) Soweit ersteres mangelhaft und lückenhaft ist, soll es darum durch letzteres ergänzt werden. Und so bedeutet die Billigkeit auch in dem Sinne ein besseres Recht, daß sie der Ausdruck eines natürlichen, unter allen Umständen maßgebenden Rechtsbewußtseins ist.[3])

Mit dieser Auffassung der Billigkeit tritt Aristoteles in Gegensatz zu Plato, der in der Billigkeit nicht eine Ergänzung und Verbesserung, sondern eine nachsichtige Auslegung und Handhabung des geltenden Rechtes erblickt.[4]) Beide Denker gehen also in der Beurteilung des Verhältnisses zwischen Recht und Billigkeit weit auseinander. Während Plato in der Billigkeit ein weniger vollkommenes Recht erkennen will, eine Regelung der Dinge, wobei nicht auf der Forderung des eigentlichen und strengen Rechtes bestanden wird, findet Aristoteles, daß durch die Billigkeit das nackte Recht vervollständigt und veredelt wird. Dort ist die Billigkeit eine von der Unvollkommenheit menschlicher Lebensverhältnisse geforderte Nachsicht (συγγνώμη) in der Durchführung der rechtlichen Ordnung, hier eine Weiterführung und Vervollkommnung dieser Ordnung, wobei teils die konkrete Beschaffenheit der Dinge, teils ein natürliches, aller positiven Ordnung zugrunde liegendes Rechtsbewußtsein maßgebend ist. Auch Recht und Billigkeit verhalten sich bei Plato wie Ideal und Wirklichkeit; Aristoteles aber kehrt das Verhältnis geradezu um. Mit deutlicher Spitze gegen Plato, der die Billigkeit zum eigentlichen

[1]) V 14, 1137 b 25. — [2]) V 10, 1134 b 18. — [3]) Vgl. Zeller II 2 (3), 646. — [4]) Leg. V 757 d e.

und beſſeren Recht in Gegenſatz bringt,[1]) hebt Ariſtoteles hervor, daß die Billigkeit nur zum geſchriebenen Recht in Gegenſatz tritt.[2]) In dieſem Sinne löſt der Stagirite die Schwierigkeit, die er an den Anfang der Unterſuchung geſtellt hat, die Frage nämlich, wie die Billigkeit etwas Löbliches ſein kann, wenn ſie im Gegenſatz zur Gerechtigkeit (*παρὰ τὸ δίκαιον*) ſteht.[3]) Wie jetzt einleuchtet, iſt dieſe Frage durch Plato veranlaßt, und zwar durch die beſondere Faſſung, die Plato dem Gegenſatz zwiſchen Recht und Billigkeit gegeben hat. Wenn nämlich die Billigkeit, wie Plato will, ein Zurückweichen vor dem beſſeren Recht iſt, zum höheren und vollkommeneren Recht in Gegenſatz tritt, dann wird es in der Tat ſchwer halten, ſie als etwas Löbliches und Wertvolles zu betrachten. Anders dagegen, wenn jener Gegenſatz ſo geartet iſt, wie Ariſtoteles dartut, d. h. wenn die Billigkeit nicht zum beſſeren, ſondern zu einem mangelhaften Recht in Gegenſatz tritt, nämlich zum poſitiven und geſchriebenen Recht, um es einerſeits im Hinblick auf die konkreten Lebensverhältniſſe, andererſeits auf Grund eines natürlichen Rechtsbewußtſeins zu ergänzen und zu verbeſſern. Die Billigkeit als beſſeres Recht verſtanden vereinigt in ſich widerſpruchslos jene beiden Merkmale, die ſich zunächſt auszuſchließen ſcheinen und bei der platoniſchen Auffaſſung einander in der Tat ausſchließen, nämlich das Merkmal des Löblichen oder Guten und das eines gewiſſen Gegenſatzes zum Recht. Nur ſo wird verſtändlich, daß Ariſtoteles ſeinen Begriff von der Billigkeit mit ſo auffallendem Nachdruck betont und nicht oft genug wiederholen kann, daß die Billigkeit ein verbeſſertes Recht ſei.[4]) Der ariſtoteliſche Billigkeitsbegriff richtet ſich gegen Plato. Daß die Billigkeit nicht zum Recht überhaupt,[5]) ſondern nur zum geſchriebenen Recht in Gegenſatz tritt, daß ſie dieſes Recht ergänzen will und daher nicht eine Lockerung, ſondern eine

---

[1]) *τὸ γὰρ ἐπιεικὲς καὶ ξύγγνωμον τοῦ τελέου καὶ ἀκριβοῦς παρὰ δίκην τὴν ὀρθήν ἐστι.* Leg. ib. — [2]) *ἔστι δὲ ἐπιεικὲς τὸ παρὰ τὸν γεγραμμένον νόμον δίκαιον.* Rhet. I 13, 1374 a 27. 36. — [3]) V 14, 1137 a 31 ff. — [4]) V 14, 1137 b 8. 9. 11. 12. 24. 26. 33. — [5]) 1137 b 8. 25.

Verbeſſerung des Rechtes iſt, daß alſo die Billigkeit troß ihres Gegenſatzes zum Rechte etwas Löbliches iſt, all dieſe Gedanken laſſen die Spitze gegen Plato erkennen. Vermag Plato den Gegenſatz zwiſchen Recht und Billigkeit nicht zu überwinden, ſo weiß Ariſtoteles beide organiſch ineinander zu gliedern und zu einem einheitlichen Ganzen zu verbinden.

Trotzdem iſt der platoniſche Begriff der Billigkeit nicht reſtlos verſchwunden. Auch bei Ariſtoteles iſt es noch Sache der Billigkeit, Nachſicht zu üben, dann nämlich, wenn das Geſetz zwar übertreten wird, aber nicht mit voller Überlegung und Freiheit.[1])

10. Die Freundſchaft.

Noch ausführlicher als von der Gerechtigkeit handelt Ariſtoteles von der Freundſchaft. Von jeher hat die griechiſche Ethik die Freundſchaft mit der Tugend in engſte Verbindung gebracht; und Ariſtoteles denkt in dieſer Beziehung nicht anders. Entweder iſt, ſo ſagt er, die Freundſchaft eine Art Tugend oder ſie hängt doch mit der Tugend eng zuſammen.[2]) Sie iſt zum Leben ganz unerläßlich, ſo daß niemand ohne Freunde leben möchte, und wäre er auch im Beſitze aller anderen Güter. Am wenigſten können Reiche, Herrſcher und Mächtige der Freunde entraten; denn was nützt ihnen all ihr Überfluß ohne die Möglichkeit, Freunden davon mitzuteilen? Wie ſoll das Glück ohne Freunde gehütet werden, da es um ſo unſicherer iſt, je größer es iſt? In Armut und Not aber bietet die Freundſchaft die einzige Zuflucht. Jünglingen gewährt ſie Schutz vor Verirrungen, Greiſen Hilfe und Pflege, kräftigen Männern Förderung bei allen edlen Unternehmungen. Die Natur ſelbſt hat daher die Freundſchaft den Erzeugern gegenüber Erzeugten und umgekehrt eingepflanzt; und dies nicht bloß bei den Menſchen, ſondern auch bei den Tieren. Auch hält die Freundſchaft die Staaten zuſammen, weshalb ſie den Geſetzgebern noch mehr am Herzen liegt als die Gerechtigkeit.[3]) Iſt ſie doch mit der Eintracht verwandt, an

[1]) Rhet. I 13, 1374 b 4. — [2]) VIII 1, 1155 a ff. — [3]) 1155 a 22.

der den Herrschaften alles gelegen ist, während die Zwietracht als der Krebsschaden des Gemeinlebens möglichst unterdrückt wird. Ferner wird nicht durch die Gerechtigkeit die Freundschaft, wohl aber durch die Freundschaft die Gerechtigkeit überflüssig gemacht; denn das höchste Maß von Gerechtigkeit wird unter Freunden angetroffen.

Aber nicht bloß notwendig ist die Freundschaft, sondern auch sittlich gut; denn sie ist Gegenstand der Wertschätzung, und viele Freunde zu haben, gilt als schön. Desgleichen besteht die Anschauung, gute Menschen müßten unter einander Freunde sein.

In all diesen Punkten darf Aristoteles ein mehr oder minder einhelliges Urteil feststellen. Im übrigen aber gehen die Anschauungen über die Freundschaft weit auseinander.[1]) Ja, der Versuch, das Wesen der Freundschaft tiefer zu ergründen, hat schon frühzeitig zu entgegengesetzten Theorien geführt. Macht Empedokles mit anderen die Gleichheit zur Grundlage und zum Wesen der Freundschaft,[2]) so meint Heraklit, daß nur aus Verschiedenheiten und Gegensätzen Freundschaft und Harmonie erblühen.[3]) Soweit nun beide Denker hiebei auf naturphilosophischen Voraussetzungen fußen, will sich Aristoteles mit ihnen nicht auseinandersetzen; vielmehr sollen nur solche Gesichtspunkte herangezogen werden, die in der Natur des Gegenstandes selber begründet sind.[4])

Aristoteles möchte zunächst weder den Standpunkt des Empedokles noch denjenigen Heraklits wählen, sondern hält es für geboten, von einem anderen Gedanken auszugehen, nämlich von der Liebe.[5]) Die Freundschaft ist eine Art Liebe; aber nicht jede Liebe ist Freundschaft. Die Liebe zu leblosen Dingen hat nichts mit der Freundschaft zu tun, da ihr der Charakter des Wohlwollens und die Gegenliebe fehlt. Die Freundschaft ist eine Art Wohlwollen; im Begriffe des Wohlwollens aber liegt es, daß es nicht auf eine Sache, sondern auf eine Person geht. Ein Freund ist, wer

[1]) 1155 a 31 ff. — [2]) Vgl. Lysis 214 b—e — [3]) Diels Fr. 8. Vgl. Lysis 215 c ff. — [4]) VIII 2, 1155 b 8. 11, 1159 b 24. — [5]) 1155 b 17.

der Person des Freundes Gutes wünscht und Gutes tut, so etwa, wie sich die Mutter gegenüber ihren Kindern verhält.[1]) Zum freundschaftlichen Wohlwollen gehört sodann die Gegenseitigkeit. Auch darf dieses Wohlwollen der anderen Seite nicht unbekannt sein. Es besteht ja die Möglichkeit, daß zwei Personen Wohlwollen für einander haben, ohne davon zu wissen; ein solch unbekanntes Wohlwollen wird, obschon gegenseitig, nicht als Freundschaft bezeichnet.[2]) Endlich geht die Freundschaft dadurch über das Wohlwollen hinaus, daß sie mehr als ein bloßes Wohlwollen, nämlich ein tätiges Wohlwollen ist.[3]) Von selbst verbindet sich hiemit das Bedürfnis nach einer möglichst vollkommenen Lebensgemeinschaft. Solche, die zwar an einander Gefallen haben, aber nicht mit einander verkehren und leben, verraten eher Wohlwollen als Freundschaft.[4]) Freunde haben nach einem alten Sprichworte alles mit einander gemein; ja die Lebensgemeinschaft macht geradezu das Wesen der Freundschaft aus.[5])

Was dann den Inhalt der Freundschaft angeht, d. h. das Gute, das die Freunde einander wünschen und verschaffen wollen, so kann dieses an sich ein dreifaches sein, nämlich das Angenehme, das Nützliche und das sittlich Gute;[6]) und demgemäß gibt es an sich drei Arten der Freundschaft. Indessen sind Freundschaften, die nichts anderes bezwecken als Nützliches und Angenehmes, nur Freundschaften niederer Ordnung.[7]) Lieben doch solche, die einander nur des Nutzens oder der Annehmlichkeit wegen lieben, nicht die Person des Freundes, sondern das Gute, dessen sie durch ihn teilhaftig werden.[8]) Freundschaften dieser Art sind darum auch nicht von Dauer; sobald die Betreffenden aufhören, einander nützlich oder angenehm zu sein, verliert sich die Freundschaft. Kommen Freundschaften, die auf den Nutzen berechnet sind, mehr im Alter vor,[9]) so sind jene Freund-

[1]) IX 4, 1166 a 2. — [2]) IX 5, 1166 b 31. — [3]) IX 5, 1167 a 10. — [4]) VIII 6, 1157 b 17. 7, 1158 a 3. 8. — [5]) VIII 11, 1159 b 31. 14, 1161 b 11. IX 10, 1171 a 2. 11, 1171 b 32. — [6]) VIII 2, 1155 b 19. 1156 a 4. 6. — [7]) VIII 8, 1158 b 4. — [8]) VIII 3, 1156 a 10. — [9]) 1156 a 24.

schaften, die des Vergnügens wegen unterhalten werden, mehr der Jugend eigen;[1]) denn die Jugend läßt sich vom Affekte leiten und lebt vorwiegend dem Vergnügen und der Gegenwart. Allein die Freuden wechseln mit den Jahren, und deshalb haben solche Freundschaften geringen Bestand. Eine vollkommene Freundschaft besteht nur unter Tugendhaften;[2]) denn nur Tugendhafte sind einander mit echtem Wohlwollen zugetan, während die Schlechten bloß des Nutzens oder der Annehmlichkeit wegen Freunde sein können.[3]) Eine solche Freundschaft allein, wie sie unter Tugendhaften besteht, ist daher von Dauer, so gut die Tugend etwas Dauerhaftes ist. Schlechte Menschen sind ohne Beständigkeit, bleiben sich nicht gleich und sind deshalb auch nur auf kurze Zeit Freunde.[4]) Die Freundschaft der Tugendhaften dagegen ruht nicht auf schwankenden und vergänglichen Grundlagen, sondern auf dem befestigten Charakter der Persönlichkeit.[5]) Auch ist eine Freundschaft, welche die Tugend zur Grundlage hat, im höchsten Maße nützlich und angenehm.[6]) Natürlich sind solche Freundschaften selten; denn solcher Menschen gibt es nicht gar viele.[7]) Voraussetzung ist auch ein längerer Umgang,[8]) da nach dem Sprichwort Menschen einander nicht kennen, so lange sie nicht einen Scheffel Salz mit einander gegessen haben. Erst wenn man sich gegenseitig kennen und schätzen gelernt hat, kann man Freundschaft schließen. Solche, die sich zu schnell auf freundlichen Fuß stellen, wollen zwar Freunde sein, sind es aber nicht; denn nur der Wille zur Freundschaft, nicht die Freundschaft selber kommt schnell zustande.

Wie sich darnach versteht, gehört ferner zu den Bedingungen der Freundschaft eine gewisse Ähnlichkeit oder Gleichheit, nämlich eine Ähnlichkeit oder Gleichheit der Gesinnung;[9]) denn eine fortgesetzte Lebensgemeinschaft ist nur unter solchen

[1]) 1156 a 31. b 28. 1158 a 20. — [2]) 1156 b 7. — [3]) 1157 a 16. 30. b 2. 25. — [4]) VIII 10, 1159 b 7. IX 1, 1164 a 12. — [5]) VIII 4, 1156 b 10. IX 6, 1167 b 6. — [6]) VIII 4, 1156 b 14. 5, 1157 a. 7, 1158 a 33. — [7]) VIII 4, 1156 b 24. 7, 1158 a 14. — [8]) IX 5, 1166 b. 34. — [9]) VIII 4, 1156 b 20. 34. 5, 1157 a 5. 10. 6, 1157 b 3. 7, 1157 b 36. IX 3, 1165 b 17.

möglich, die einander angenehm ſind und an den nämlichen Dingen ihre Freude haben.[1]) In dieſem Sinne entſcheidet ſich alſo Ariſtoteles in der Frage, ob die Freundſchaft auf einer Art Gleichheit oder auf einem Gegenſatz beruht, jetzt für die Auffaſſung des Empedokles. Den beherrſchenden Geſichtspunkt will er weder von der Gleichheit noch von der Ungleichheit hernehmen, ſondern die Freundſchaft in erſter Linie als eine Art Liebe beſtimmen. Die weitere Entwicklung dieſes Gedankens führt jedoch zum Ergebnis, daß die Freundſchaft nur unter Geſinnungsgenoſſen möglich iſt und deshalb auch das Merkmal der Gleichheit einſchließt. Auch unter dieſem Geſichtspunkte wird die vollkommene Freundſchaft bloß durch die Tugend begründet, da nur die Tugend jene Standhaftigkeit mit ſich bringt, die zu einer dauernden Übereinſtimmung erforderlich iſt.[2]) Unvollkommen bleibt dieſe Gleichheit der Geſinnung, wo durch Unterſchiede des Alters, des Geſchlechtes und der Lebensſtellung eine Gleichheit der Tugend ausgeſchloſſen iſt. Von eigener Art iſt deshalb die Freundſchaft zwiſchen Vater und Sohn und überhaupt zwiſchen älteren und jüngeren Leuten, ebenſo zwiſchen Mann und Frau und zwiſchen Vorgeſetzten und Untergebenen.[3]) Auch ſind dieſe Freundſchaften unter ſich wieder verſchieden; denn die Freundſchaft zwiſchen Eltern und Kindern iſt nicht die nämliche wie zwiſchen Vorgeſetzten und Untergebenen. In all dieſen Fällen wird der Gedanke der Freundſchaft unvollkommen verwirklicht, weil die Freundſchaft nicht auf beiden Seiten die nämliche iſt. Die Freundſchaft zwiſchen Vater und Sohn iſt auf Seiten des erſteren nicht dieſelbe, wie auf Seiten des letzteren; das Gleiche gilt von der Freundſchaft zwiſchen Mann und Frau. Haben doch Vater und Sohn, Mann und Frau, nicht die nämliche Aufgabe und daher auch nicht die nämliche Tugend. Ihrer Liebe entſprechen daher verſchiedene Motive, und dies bedingt verſchiedene Formen der Freundſchaft. Beide Teile leiſten nicht das nämliche und ſollen es nicht leiſten; viel-

[1]) VIII 7, 1158 a 5. IX 3, 1165 b 27. — [2]) VIII 10, 1159 b 3. — [3]) VIII 8, 1158 b 11.

mehr gehört in diesem Falle zur Freundschaft nur, daß jeder Teil das Seinige leistet, die Kinder, was sie den Eltern schulden, und die Eltern, was sie den Kindern schulden. Die Liebe soll bei dieser Art von Freundschaft nicht eine vollkommen gleichmäßige, sondern nur eine den Verhältnissen entsprechende sein; der Bessere soll mehr geliebt werden, als er selber liebt. Werden beide Teile nach Gebühr geliebt, so ist die für die Freundschaft charakteristische Gleichheit gewahrt, soweit es in diesem Falle möglich ist. Auch mag dann eine solche Freundschaft immerhin von Dauer sein.[1]) Im übrigen neigen Freundschaften zwischen ungleichen Personen, wie zwischen Reichen und Armen, Wissenden und Unwissenden, mehr dem Nutzen als der Tugend zu, da jeder nach dem begehrt, was ihm mangelt.[2])

Der Gleichheitsgedanke bildet nun den Gesichtspunkt, unter dem der Abschnitt von der Freundschaft in einem gewissen Sinne die Lehre von der Gerechtigkeit weiterführt. Gehört doch die Gleichheit sowohl zum Wesen der Gerechtigkeit wie der Freundschaft; nur ist im übrigen das Verhältnis verschieden. Kommt in der Gerechtigkeit an erster Stelle jene Gleichheit in Betracht, die jeden nach Maßgabe seiner Würdigkeit behandelt, die eigentliche und vollständige Gleichheit aber erst an zweiter Stelle,[3]) so kehrt sich in der

[1]) VIII 8, 1158 b 21. 10, 1159 b. 15, 1162 b 2. IX 1, 1163 b 32. — [2]) IX 10, 1159 b 12. — [3]) Diese Darlegung scheint dem zu widersprechen, was über das Verhältnis zwischen verteilender und ausgleichender Gerechtigkeit gesagt wurde. Im Gegensatz zu Plato erkennt hier Aristoteles, so hieß es, nicht bloß zwei verschiedene Grade oder Stufen, sondern zwei wesentlich verschiedene Arten der Gerechtigkeit. Während Plato meint, daß eine Gerechtigkeit im Sinne mathematischer Gleichheit nur da Platz greift, wo es nicht gelingt, den Unterschieden der Menschen Rechnung zu tragen, betätigt sich nach Aristoteles die Gerechtigkeit notwendig sowohl in der einen wie in der andern Form, je nachdem dieses oder jenes Lebensgebiet geregelt werden soll. Beide verhalten sich dieser Anschauung gemäß nicht wie vollkommene und unvollkommene, bessere und weniger gute Ordnung, sondern wie zwei gleichberechtigte und in gleicher Weise notwendige, verschiedenen Lebensgebieten entsprechende Arten der Gerechtigkeit. S. oben S. 214 ff. Jetzt aber scheint Aristoteles das Verhältnis gleichwohl so zu bestimmen wie Plato;

Freundschaft das Verhältnis geradezu um; an erster Stelle ist hier an eine vollständige Gleichheit gedacht und erst in zweiter Linie an eine Gleichheit, die für die Unterschiede der Würdigkeit Raum läßt.[1])

Die Ungleichheit steht der Freundschaft hinderlich im Wege. Je größer der Abstand in Bezug auf Tugend, Wohlstand und andere Dinge ist, desto mehr schwindet die Grundlage der Freundschaft. Am wenigsten kann uns deshalb mit den Göttern ein Freundschaftsverhältnis verbinden.[2]) Aber auch die Freundschaft der Könige sucht keiner, der tief unter ihnen steht; und ebensowenig erstreben die Nichtsnutzigen die Freundschaft der Besten und Weisesten. Freundschaften zwischen Herrscher und Untertanen, Eltern und Kindern, Mann und Frau sind zwar möglich[3]), haben aber, wie gesagt, nicht für beide Teile den nämlichen Charakter; und zuletzt wird durch die Ungleichheit die Freundschaft überhaupt bedroht.

Wohlwollende, gegenseitige und tätige Liebe, Lebensgemeinschaft und Gleichheit der Gesinnung, all dies gehört zum Wesen der Freundschaft. An den letzten Gedanken knüpft

---

die Gerechtigkeit, welche sich nach Verdienst und Würdigkeit richtet, scheint jetzt auch ihm als die höhere, jene, die sich an eine mechanische Gleichheit hält, als die niedrigere Form der Gerechtigkeit zu gelten. Dennoch muß zwischen beiden Darstellungen nicht unbedingt ein Widerspruch gefunden werden. Ausgeschlossen ist ein Widerspruch bei der Annahme, daß Aristoteles nicht verteilende und ausgleichende Gerechtigkeit einander gegenüberstellen will, sondern erstere allein im Auge hat und hiebei daran denkt, daß der Staat Rechte und Ehren sowohl nach Maßgabe der Würdigkeit als einer mechanischen Gleichheit verteilen kann. Und in der Tat bemerkt Aristoteles in seiner Politik, daß ein demokratischer Staat zwar eine Gleichheit der Zahl, aber nicht der Würdigkeit verwirkliche. Pol. VI 2, 1317 b 3. Hier also, auf dem Gebiete der Politik, werden die Forderungen der Gerechtigkeit mit einer mathematischen Gleichheit nur unvollkommen erfüllt. Hier, innerhalb dieses engeren Bereiches, trifft zu, daß eine Gerechtigkeit, die persönliche Verdienste und Vorzüge würdigt, höher steht als eine allgemeine Gleichstellung. Nicht verteilende und ausgleichende Gerechtigkeit sollen einander gegenübergestellt werden, es soll nur konstatiert werden, daß ein Gemeinwesen die Idee der Gerechtigkeit bald besser, bald weniger gut realisiert. — [1]) VIII 9, 1158 b 29. [2]) VIII 9. 1158 b 35. M. M. II 11, 1208 b 28. — [3]) VIII 13, 1161 a 11 ff. 14, 1162 a 4.

Ariſtoteles an, wenn er in der Freundſchaft auch das Merkmal der Eintracht und Harmonie entdeckt,[1]) Dabei gewinnt er abermals einen Geſichtspunkt, der die vollkommene Freundſchaft mit der Tugend verknüpft.[2]) Wie nämlich die Tugendhaften vor allem die ſeeliſche oder innere Eintracht beſitzen, ſo leben ſie auch in Eintracht mit einander. Während ſchlechte Menſchen innerlich zerriſſen ſind und mit der ſinnlichen Luſt nach anderen Dingen begehren als mit dem vernünftigen Willen,[3]) ſtreben Tugendhafte, jederzeit ſich ſelbſt gleich, mit unerſchütterlichem Willen und mit ganzer Seele nach den nämlichen Zielen.[4]) Auch liebt der Tugendhafte den Umgang mit ſich ſelbſt, da ihm ſowohl die Erinnerung an die Vergangenheit wie der Gedanke an die Zukunft Freude bereitet. Zudem findet er in ſeinem Geiſte den Stoff zu hohen Gedanken. In ſich ſelbſt hat er darum auch den Gegenſtand von Leid und Freud. Und ſo, wie der Tugendhafte gegen ſich ſelber iſt, verhält er ſich auch gegen Freunde, da ja der Freund ein zweites Selbſt iſt. Wie der Tugendhafte mit ſich ſelbſt in Freundſchaft lebt, ſo auch mit andern.[5])

Man hat bezweifelt, ob der Tugendhafte der Freundſchaft bedürfe, da er doch im Beſitz der Seligkeit und damit des Inbegriffs aller Güter ſei.[6]) Sich ſelbſt genügend ſei er nicht auf die Hilfe anderer angewieſen. Allein hier macht ſich eine falſche Vorſtellung vom Weſen der Freundſchaft bemerkbar. Einer Freundſchaft, die bloß des Nutzens oder Vergnügens wegen unterhalten wird, bedarf der Tugendhafte allerdings nicht,[7]) wohl aber einer Freundſchaft, die ſich auf die Tugend gründet und daher edleren Zwecken dient. Weil das Glück, deſſen ſich der Tugendhafte erfreut, mit der Freude an einer guten Lebensführung gegeben iſt, weil es alſo in der Freude am Guten beſteht, ſo will der Tugendhafte des Guten ſich auch an anderen freuen und in Geſellſchaft ſolcher leben, die ebenfalls ihre Freude am

[1]) IX 6, 1167 a 22. b 2. — [2]) IX 6, 1167 b 4. Vgl. VIII 10, 1159 b 3. — [3]) IX 4, 1166 b 7. 19. — [4]) IX 4, 1166 a 13. 6, 1167 b 5. — [5]) IX 4, 1166 a 23. b 17. 9, 1170 b 5. 12, 1171 b 33. — [6]) IX 9, 1169 b 3. — [7]) IX 9, 1169 b 24.

Guten haben. Die edle Freundschaft beruht auf dem Bedürfnis, in Gesellschaft trefflicher Menschen das Leben hinzubringen und in Gemeinschaft mit ihnen sich des Guten zu freuen.[1]) Überhaupt ist es dem Menschen als einem geselligen Wesen ein unabweisbares Bedürfnis, das Leben mit anderen zu teilen, so daß die einen mit einander trinken, andere mit ihren Freunden Würfel spielen, wieder andere mit einander turnen und jagen und abermals andere mit einander philosophieren.[2]) Die Besonderheit der Tugendhaften besteht also insofern nur darin, daß sie nicht die Gesellschaft der Nächstbesten, sondern edler Menschen suchen[3]). Gestaltet sich die Freundschaft unter Schlechten zu einer Gemeinschaft im Bösen, so unter Tugendhaften zu einer Gemeinschaft im Guten. Auch wird der Verkehr mit Guten, wie Theognis bemerkt, zu einer Schule der Tugend.[4]) Die gemeinsame Betätigung der Tugend und die gegenseitige Zurechtweisung ist geeignet, die Freunde immer mehr zu bessern. Und so liegt es in der Natur der Sache, daß dem Tugendhaften edle Freunde erwünscht sind, da ihm alles Edle erwünscht und angenehm ist.[5]) Die Zahl der Freunde ist jedoch begrenzt, da es unmöglich ist, mit vielen Freud und Leid zu teilen und eine enge Lebensgemeinschaft zu unterhalten.[6]) Wer mit allzu vielen befreundet ist, hat in Wirklichkeit niemand zum Freunde. Eine Freundschaft allerdings, wie sie zwischen Mitbürgern zu bestehen pflegt, kann sich auf viele erstrecken; jene Freundschaft jedoch, die ihre Grundlage in der Tugend hat, kann nur wenige umfassen.[7])

Die Frage, ob man der Freunde mehr im Glück oder im Unglück bedarf, beantwortet darnach Aristoteles mit einer Unterscheidung.[8]) In beiden Fällen werden die Freunde gesucht, jedoch aus verschiedenen Gründen. Braucht der Unglückliche die Hilfe der Freunde, so verlangt der Glückliche nach ihrem Umgange und nach der Gelegenheit, ihnen Gutes zu tun. Notwendiger mögen daher Freunde im

[1]) IX 9, 1169 b 35. 1170 a 5. 8. b 14. — [2]) IX 12, 1172 a. — [3]) IX 9, 1169 b 16. — [4]) IX 9, 1170 a 11. — [5]) IX 9, 1170 a 13. — [6]) IX 10, 1171 a 1. 6. 8. — [7]) IX 10, 1171 a 15. — [8]) IX 10, 1171 a 21.

Unglück sein, etwas Edleres aber ist es um die Freundschaft im Glück. Und so wohltuend im Unglück die Teilnahme und der Trost von Freunden wirkt, so ist es doch zugleich schmerzlich, den Freund in Mitleidenschaft zu ziehen.[1]) Männliche Charaktere tragen deshalb Bedenken, den Freund an ihrem Schmerze teilnehmen zu lassen.[2]) Auch halten sie weinerliche Naturen von sich ferne, da sie selbst zum Weinen und Klagen wenig geneigt sind. Weiber dagegen und weibisch gesinnte Männer sind angenehm berührt, wenn andere mit ihnen klagen und jammern, und betrachten solche als ihre echten Freunde. Allein man soll sich in allen Dingen die Besseren zum Vorbild nehmen. Empfiehlt es sich, Freunde am eigenen Glücke gerne teilnehmen zu lassen, da es edel ist, Glück um sich zu verbreiten, so soll man sie zur Teilnahme am Unglück nur zögernd herbeiholen, in der Erwägung, daß es genug ist, selbst unglücklich zu sein. Am ehesten noch möge man sie in solchen Fällen in Anspruch nehmen, wo sie in der Lage sind, uns ohne erhebliche Mühe große Dienste zu leisten. Andererseits ziemt es sich, den unglücklichen Freund ungerufen und bereitwillig aufzusuchen, um sich ihm dienstbar zu erweisen.

Liebe und Lebensgemeinschaft erweisen sich nach allem Bisherigen als die leitenden Ideen der aristotelischen Freundschaftslehre. Vom Gedanken der Liebe ist Aristoteles ausgegangen, um daraus mehr und mehr den Gedanken einer innigen, überaus edlen, in der Tugend begründeten Lebensgemeinschaft zu entwickeln. Daß diese Gedankenentwicklung an einem Punkte mit der Auffassung des Empedokles in Berührung gekommen ist, sofern sie nämlich in der Freundschaft eine Gleichheit der Gesinnung erkennt und in dieser Form in den Freundschaftsbegriff auch den Gleichheitsgedanken aufnimmt, wurde bereits hervorgehoben. Ebenso klar ist, daß an anderer Stelle eine Berührung mit Plato vorliegt, nämlich insofern, als der Gedanke der Liebe auf den platonischen Eros zurückgreift. Jedoch zeigt sich Aristoteles zugleich wieder als den selbständigen Denker, der

[1]) IX 11, 1171 a 34. — [2]) IX 1171 b 6.

bei aller Anknüpfung an die Vergangenheit ſich zu neuen Auffaſſungen emporarbeitet. Die Liebe, die nach Ariſtoteles das Weſen der Freundſchaft begründet, hat einen weſentlich anderen Charakter als der platoniſche Eros.

Vor allem geht Ariſtoteles über Sokrates hinaus, und zwar inſofern, als er die Freundſchaft von allen Nützlichkeitserwägungen trennt und nur noch auf die Tugend gründet. Allerdings hat auch ſchon Sokrates die Tugend zur Grundlage der Freundſchaft gemacht, hiebei aber, ſeinen ethiſchen Anſchauungen gemäß, von Nützlichkeitsgründen durchaus nicht abgeſehen.[1]) Und auch Plato vermag ſich die Grundlage der Freundſchaft nur ſo zu denken, daß es auf irgend einen Nutzen abgeſehen iſt.[2]) Nur wo Bedürfniſſe, Mängel oder Unvollkommenheiten beſtehen, iſt die Vorausſetzung der Freundſchaft gegeben. Wer ſich ſelbſt genügt, hat keine Sehnſucht nach Freunden,[3]) ſowenig wie ein geſunder Körper ein Bedürfnis nach Arznei und ärztlicher Hilfe empfindet.[4]) Die Begierde, d. h. das Verlangen nach einem Gegenſtande, deſſen man bedürftig iſt, bildet die Urſache der Freundſchaft.[5]) Irgend ein Gut, das man noch nicht beſitzt, wird durch die Freundſchaft erſtrebt. Setzt alſo die Freundſchaft ihrem Begriffe nach eine Unvollkommenheit, einen Mangel voraus, ſo andererſeits doch nur eine relative Unvollkommenheit, einen relativen Mangel. Die abſolute Schlechtigkeit eignet ſich nicht zur Grundlage der Freundſchaft; denn, ſo urteilt bereits Plato, ſowenig die Schlechten mit ſich ſelbſt in Harmonie leben, ebenſowenig mit anderen. Nur unter Guten kann Freundſchaft beſtehen,[6]) ſo lehrt ebenfalls ſchon Plato. Dies will aber, wie ſich nach dem Geſagten verſteht, nicht heißen, daß nur ſolche, die ſich im Zuſtand vollendeter Güte oder Vollkommenheit befinden, Freunde ſein können. Vielmehr iſt an ſolche gedacht, die zwar dem Guten zugetan, aber noch mit Mängeln und Unvollkommenheiten be-

[1]) Mem. II 5, 6. — [2]) Lysis 214 e. 215 a d e. 217 a. 222 c. — [3]) Lysis 215 a b. Rep. III 387 d. — [4]) Lysis 217 a b. 220 d. — [5]) Lysis 221 b d e. — [6]) Lysis 214 c d. Phaedr. 255 b. S. H. v. Arnim, Platos Jugenddialoge und die Entſtehungszeit des Phaidros. Leipzig 1914. 45.

haftet ſind. Nur jene, die dem Guten ergeben ſind und nach ihm ſtreben, es aber noch nicht in jeder Hinſicht beſitzen, eignen ſich zur Freundſchaft. Der Zuſtand, den die Freundſchaft vorausſetzt, hat daher einen gemiſchten Charakter, iſt etwas Mittleres zwiſchen abſoluter Schlechtigkeit und abſoluter Güte,[1]) ſo jedoch, daß er letzterer weſentlich näher iſt als erſterer.[2]) Einerſeits können nur Gute unter einander Freunde ſein; andererſeits wird die Freundſchaft doch durch das Bewußtſein eines Mangels oder einer Unvollkommenheit angeregt und hat deshalb eine Vervollkommnung oder Ergänzung zum Zweck.[3]) Jede Freundſchaft hat ein Übel zum Anlaß und ein Gut zum Zweck.[4]) Mit der Freundſchaft verhält es ſich nicht anders wie mit dem Streben nach Weisheit. Weder Weiſe noch völlig Unwiſſende ſind von dieſem Streben beſeelt; erſtere nicht, weil ſie die Weisheit ſchon beſitzen, letztere nicht, weil ſie durch ihre vollſtändige Unwiſſenheit und Schlechtigkeit gehindert werden. Somit bleiben nur ſolche übrig, die zwar das Übel der Unwiſſenheit in ſich tragen, ſich aber deſſen bewußt ſind. Die Freunde der Weisheit ſtehen alſo zwiſchen den abſolut Guten und den abſolut Schlechten.[5]) Wie gemäß dem ſokratiſch-platoniſchen Eudämonismus alles Lieben und Wollen ſeinen Urſprung in Unvollkommenheiten und Mängeln des eigenen Weſens hat,[6]) ſo auch die Freundſchaft. Da wie dort iſt das Bedürfnis, Lücken innerhalb des eigenen Seins auszufüllen, die treibende Kraft.[7]) Wie der Eros etwas Mittleres zwiſchen Güte und Schlechtigkeit, Reichtum und Armut, Weisheit und Torheit iſt, ſofern weder die Götter nach Weisheit begehren, da ſie ſchon im Beſitz derſelben ſind, noch auch die Toren,[8]) ſo ſchwebt auch die Freundſchaft zwiſchen Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Und wie der Eros dem Menſchen ein Helfer iſt, ihm zum Aufſtieg zur höchſten Vollkommenheit und zur Ähnlichkeit mit Gott, zur Anſchauung des Ur-

[1]) Lysis 216 d e. — [2]) Lysis 217 b e. — [3]) Lysis 217 b. 218 b c. — [4]) Lysis 219 a. 220 d. — [5]) Lysis 218 a b. Symp. 203 e. 204 a. — [6]) Wildauer I 18 f. — [7]) Symp. 193 a. 200 e. 203 c. — [8]) Symp. 201 e. 202 a. 203 e. 204 a b.

bildes aller Schönheit und Güte verhilft,[1]) ſo auch die Freundſchaft. Der ſokratiſche Gedanke, daß die Freundſchaft etwas Nützliches iſt, kommt deutlich zum Ausdruck.[2])

[1]) Symp. 189 d. 193 d. 210 e ff. 212 b. — [2]) Der „Lyſis" erfährt hiemit zum Teil eine andere Auslegung als in dem ſo verdienſtvollen Werke v. Arnims, 44 ff. Mit dem Verfaſſer iſt jedenfalls einzuräumen, daß Plato ſeine eigene Überzeugung ausſpricht, wenn er eine wahre Freundſchaft nur unter Guten für möglich hält. Dazu kommen aber andere Ausſprüche, die offenbar eine Einſchränkung oder nähere Beſtimmung dieſes Gedankens bedeuten. Vor allem gehört hieher die Anſchauung, daß die Freundſchaft einen Nutzen bringen muß, eine Anſchauung, die von Plato nicht bloß zu wiederholten Malen ausgeſprochen wird, ſondern ihm auch als Maßſtab dient, der gegenüber den verſchiedenſten Verſuchen, das Weſen der Freundſchaft zu erklären, zur Anwendung kommt. Mag die Vorausſetzung der Freundſchaft in der Gleichheit oder in der ſittlichen Güte geſucht werden, jedesmal fragt ſich Plato, was denn eine ſolche Freundſchaft nützen kann. Gleiche können einander, ſo findet er, nichts bieten, was ſie nicht ſchon beſitzen, und die Tugendhaften genügen ſich ſelbſt, haben alſo keinen Anlaß, ſich nach Freunden umzuſehen. Lysis 214 e. 215 a. Mag die Freundſchaft ſo oder anders beſtimmt werden, die Annahme, daß ſie einen Nutzen gewähren muß, dient dem Philoſophen ſtets als Prüfſtein, weshalb darin jedenfalls ſein eigener Standpunkt erkannt werden muß. Dies umſomehr, als Plato die gleiche Annahme auch den weiteren Ausführungen zugrunde legt. Wenn er nämlich dazu übergeht, darzutun, daß die Freundſchaft bloß unter ſolchen möglich iſt, die weder gut noch böſe ſind, eine Darlegung, worin auch v. Arnim die Lehre Platos erkennt (49), ſo führt er nur den Gedanken weiter, daß die Freundſchaft einen Nutzen bringen muß. Lehrt er doch, daß jene, die weder (ſchlechthin) gut noch (ſchlechthin) böſe ſind, durch einen Mangel oder eine Unvollkommenheit (διὰ κακοῦ παρουσία) zur Freundſchaft getrieben werden und ſie deshalb eines beſtimmten Zweckes wegen (ἕνεκά του) unterhalten. Mit dieſer Angabe, daß alle Freundſchaft von einem Übel ausgeht und auf ein Gut abzielt, überſchreitet daher Plato keineswegs den Rahmen der eigenen Gedankenentwicklung, wie v. Arnim meint. Auch wenn er die Begierde, das durch ein Übel oder einen Mangel hervorgerufene Verlangen nach dem entſprechenden Gute zum Prinzip der Freundſchaft macht, bleibt er ſeiner Auffaſſung treu. Eine durchgehende, vollkommen einheitliche Gedankenreihe läßt alſo die Freundſchaft als etwas Nützliches, als ein Mittel zu einem beſtimmten Zwecke, zur Beſeitigung eines Mangels und zur Erlangung eines entſprechenden Gutes erſcheinen. Dabei gibt Plato den Standpunkt, der eine wahre Freundſchaft nur unter Guten zuläßt, nicht auf. Nur läßt er erkennen, daß er nicht abſolut Gute, ſondern bloß

Anders Ariſtoteles. Zwar übernimmt er den von Plato aufgeſtellten Grundſatz, daß nur unter Guten Freundſchaft beſteht, läßt aber den Gedanken keineswegs unverändert. Denkt Plato nur an relativ Gute, ſo iſt Ariſtoteles der Überzeugung, daß die Freundſchaft um ſo beſſer begründet iſt, je vollkommener die Tugend iſt. Nicht Mängel und Unvollkommenheiten bezeichnen den Urſprung der Freundſchaft, ſondern das Verlangen nach edler Lebensgemeinſchaft iſt es, was die Tugendhaften zu Freunden macht. Allerdings trifft Ariſtoteles mit Plato auch darin zuſammen, daß er die Liebe als die Seele der Freundſchaft betrachtet; indeſſen hat bei Ariſtoteles die Liebe nicht mehr den Charakter des platoniſchen Eros. Hat Plato eine Liebe des Verlangens oder Begehrens im Auge, ſo Ariſtoteles eine Liebe des Wohlwollens. Zwar ſoll die Freundſchaft auch nach Ariſtoteles zugleich der gegenſeitigen Vervollkommnung dienen und ſo ein Mittel zu einem höheren Zweck ſein; allein in erſter Linie iſt ſie durch das Bedürfnis hervorgerufen, gemeinſam mit anderen das Gute zu pflegen und die Freude am Guten mit Gleichgeſinnten zu teilen. Aus dieſem Streben, die Freundſchaft ganz auf die Grundlage der Selbſt-

relativ Gute im Auge hat. Die Unvollkommenheit, der Mangel, das Übel, das der Freundſchaft zugrunde liegt, macht die Betreffenden nicht eigentlich ſchlecht, ſondern nur ergänzungs- und hilfsbedürftig, und bewirkt dadurch, daß ſie nach dem Guten ſtreben und Freundſchaft pflegen. Lysis 217 b e. So aufgefaßt ſchließen ſich die platoniſchen Ausführungen auch nach dieſer Seite hin zu einer einheitlichen Gedankenreihe zuſammen und nötigen nicht, mit v. Arnim zwei verſchiedene Arten der Freundſchaft anzunehmen. Daß die Freundſchaft nur unter Guten beſteht und daß ſie einem Mangel abhelfen ſoll, dieſe beiden Gedanken ergeben einen einheitlichen Begriff. Die Guten, die unter ſich Freundſchaft halten, ſind keine anderen, als jene, die durch das Verlangen nach dem Guten zur Freundſchaft beſtimmt werden. Der eine Gedanke iſt die nähere Beſtimmung des andern. Daß von verſchiedenen Arten der Freundſchaft die Rede ſei, deutet Plato nirgends an. Auch beſteht kein Anlaß, den Philoſophen immer wieder von der eigenen Anſchauung zu ſolchen Darlegungen übergehen zu laſſen, die nicht „ernſt gemeint“ ſein ſollen. Der Mangel an Einheit wie auch das Gekünſtelte und Gequälte, das der Auslegung v. Arnims anhaftet, läßt ſich vermeiden. Vgl. L. Dugas, L'amitié antique. Paris 1914. 76 ff. Pohlenz, a. a. O. 367 ff.

losigkeit zu stellen, ist es auch zu verstehen, daß Aristoteles ihr Wesen mehr in das Lieben als in das Geliebtwerden verlegt.[1]) Auch gehört hieher, daß Aristoteles die Freundschaft als eine Fortsetzung und Vollendung der Gerechtigkeit denkt.[2])

Weitere Unterschiede hängen damit zusammen. Geht bei Plato die Freundschaft auf ein unpersönliches Gut, so bei Aristoteles auf die Person des Freundes. Nur um eines bestimmten Zweckes willen, so urteilt Plato, ist der eine des andern Freund, wie z. B. der Kranke um der Gesundheit willen der Freund des Arztes ist.[3]) Für die Freundschaft ist es daher nach Plato geradezu wesentlich, über sich selbst hinauszuweisen, einem äußeren, an sich unpersönlichen Zwecke zu dienen.[4]) Aristoteles dagegen verleiht der Freundschaft einen durchaus persönlichen Charakter, indem er im scharfen und bewußten Gegensatz zu Plato betont, daß sie in einem selbstlosen Wohlwollen bestehe und darauf ausgehe, der Person des Freundes Gutes zu erweisen.[5]) Dabei verschafft sich dieser Unterschied auch in folgender Weise Geltung. Die Reihe der Zwecke oder Güter, worauf die Freundschaft abzielt, kann, so lehrt Plato, keine unbegrenzte sein. Alle Liebe und Freundschaft muß vielmehr zuletzt einem höchsten Gute gewidmet sein, einem Gute, das nicht mehr eines andern, sondern seiner selbst wegen erstrebt wird.[6]) Unverkennbar denkt Plato an die Idee des Guten,[7]) die als höchstes Gut die Reihe der Güter zum Abschluß bringt. Auch unter diesem Gesichtspunkt gilt also die Freundschaft nicht eigentlich der Person des Freundes, sondern einem über sie hinausliegenden Zweck. Und wieder bekundet Plato eine Anschauung von der Freundschaft, die sich mit seiner Lehre vom Eros deckt. Wie der Eros nicht bei der Schönheit der Einzelwesen stehen bleibt, sondern von da aus zur Schönheit überhaupt, zur allgemeinen Idee und zum übersinnlichen Wesen der Schönheit vordringt,[8]) so kommt auch

[1]) VIII 9, 1159 a 27. 33. — [2]) VIII 1, 1155 a 26. — [3]) Lysis 218 d e. 219 b. — [4]) Lysis 219 c. — [5]) VIII 4, 1156 b 7. IX 4, 1166 a 2. — [6]) Lysis 220 b. — [7]) Vgl. v. Arnim 53. — [8]) Symp. 210 a ff. Phaedr. 254 b.

e Freundschaft erst in der Ideenwelt zur Ruhe. Aristoteles
gegen bleibt auch mit der Freundschaft in der gegebenen
irklichkeit, bezieht sie nicht auf Allgemeines und Unper-
nliches, sondern auf das persönliche Individuum. In der
rson des Freundes findet die Freundschaft ihren Ziel- und
ihepunkt. Hiemit verbindet Aristoteles die Neigung, die
eundschaft auf einen ganz engen Kreis zu beschränken.
ährend der platonische Eros in das Weite strebt, alle In-
viduen in der gemeinsamen Idee der Schönheit zu um-
sen sucht, lehrt Aristoteles, daß sich die Freundschaft nur
f einige wenige erstrecken kann. Ihm erscheint die Freund-
aft als Hingebung von Person zu Person; eine solche
ngebung aber ist um so vollständiger, je kleiner die Zahl
r Personen ist.[1])

Ferner ist der platonischen Anschauung zufolge die Freund-
aft nicht etwas absolut, sondern nur etwas relativ Gutes,
cht etwas Letztes und in jeder Beziehung Vollkommenes,
ndern ein Durchgangsstadium. Sie gehört dem Stadium
s Strebens und der Unvollkommenheit an und löst sich
f, wenn das Streben in absolute Befriedigung und Voll-
dung übergeht.[2]) Im Gegensatz hiezu trägt Aristoteles
in Bedenken, die Freundschaft mit höchster Vollkommen-
it zusammen bestehen zu lassen; im Gegenteil, gerade von
chster Vollkommenheit und vollendeter Tugend scheint ihm
e Freundschaft gefordert zu werden. Aristoteles kann sich
cht denken, daß der Tugendhafte darauf zu verzichten
rmag, die Freude am Guten mit anderen zu teilen. Weit
tfernt, höchster Vollendung zu weichen, ist jetzt die Freund-
aft ein Bestandteil dieser Vollendung. Motiv und Zweck
r Freundschaft sind in dem Grade geadelt, daß sie nicht
oß mit höchster Vollkommenheit zu vereinbaren ist, son-
rn positiv mit ihr zusammengehört. Wert und Erhaben-
it der Freundschaft sind auf das Höchste gesteigert. Die
eundschaft hat gänzlich aufgehört, etwas bloß Nützliches
sein. Hat sie bei Plato einen propädeutischen Charakter,
zu bestimmt, eine höhere Art der Vollkommenheit und

[1]) Vgl. Dugas 97 f. 121 f. — [2]) Lysis 220 e.

Liebe vorzubereiten, so weist sie bei Aristoteles ebensowenig über sich hinaus wie die Tugend. Gleich der Tugend ist auch die Freundschaft aus jedem Verhältnis der Unterordnung herausgenommen und auf die Stufe höchster Vollendung gehoben. Wie die aristotelische Tugend den Charakter einer Nützlichkeitsmoral vollkommen abgestreift hat und ganz von idealer Denkweise getragen ist, so auch die aristotelische Freundschaft. Mit Recht wurde gesagt, daß hier der Philosoph selber seinem Charakter das edelste Denkmal gesetzt hat.[1])

So entwickelt Aristoteles einen Freundschaftsbegriff, der sowohl an Empedokles wie an Sokrates und Plato anknüpft und zugleich über all diese Denker hinausführt. Den leitenden Gesichtspunkt entlehnt er von Plato, und zwar mit dem Gedanken der Liebe, gibt aber diesem Gedanken eine ganz neue Fassung. Die Liebe wird von allen Schlacken eines niederen Strebens befreit und bis zum reinsten und selbstlosesten Wohlwollen geläutert. Die Freundschaft hat nichts mehr mit Mängeln und Unvollkommenheiten zu tun, sondern ist durch reinste Vollkommenheit bedingt. Nicht irgend ein egoistisches Streben oder irgend eine Ergänzungsbedürftigkeit führt zur Freundschaft; nur noch selbstlose Hingebung und Gemeinschaft im Guten macht das Wesen der Freundschaft aus. Der Freund sucht nicht mehr sich, sondern nur den Freund und das Gute. Der platonische Satz, daß wahre Freundschaft nur unter Guten besteht, wird von Aristoteles im volleren und strengeren Sinne genommen; nicht das Streben nach dem Guten, sondern der Besitz des Guten gibt die Grundlage der Freundschaft ab. Der Gedanke der Freundschaft ist völlig geläutert und idealisiert. Dabei stützt sich Aristoteles ausschließlich auf die reale Welt und zieht nicht etwa mit Plato eine jenseitige Ideenwelt heran; die reale Welt bietet, wenn auch nur an spärlichen Punkten, die Möglichkeit, ein so erhabenes Freundschaftsideal zu verwirklichen. Beide Philosophen bleiben ihrer allgemeinen Denkrichtung auch in der

[1]) Zeller II 2 (3), 661 f.

Lehre von der Freundschaft treu; verlegt Plato, wie das höchste Gut, so das Ziel aller Freundschaft in eine transzendente Welt, so sucht Aristoteles beides innerhalb der Erscheinungswelt. Und während Plato, wenn er die Freundschaft mit dem Verhältnis zwischen dem Kranken und dem Arzte oder mit dem Streben nach Weisheit erläutert, eine Art Ungleichheit oder Gegensätzlichkeit zur Grundlage der Freundschaft macht,[1]) gliedert Aristoteles seinem Freundschaftsbegriff den Gleichheitsgedanken des Empedokles ein. Nur bringt es diese Eingliederung, d. h. die Unterordnung unter einen höheren Gedanken, unmittelbar mit sich, daß nicht mehr die Gleichheit als solche, sondern ein bestimmter Inhalt den Ausschlag gibt; nicht mehr jede Gleichheit, sondern nur die Gleichheit im Guten begründet die Freundschaft. Außerdem wird der Gleichheitsgedanke nicht mehr, wie bei Empedokles, auf Inneres und Äußeres gleichmäßig, sondern in erster Linie auf Inneres bezogen. So wenig Aristoteles die Gleichheit der äußeren Lebensverhältnisse für belanglos hält, die Hauptsache bildet nicht die Gleichheit der Verhältnisse, sondern die Gleichheit der Gesinnung. Der Gleichheitsgedanke hat eine Verinnerlichung erfahren. Das Nämliche gilt von dem Gedanken der Lebensgemeinschaft. Haben frühere Denker, Sokratiker und Pythagoreer, nicht zuletzt eine Gemeinschaft äußerer und materieller Lebensgüter ins Auge gefaßt,[2]) so denkt Aristoteles an eine ganz und gar innere Lebensgemeinschaft, an eine Gemeinschaft von solchen, die das innerste Seelenleben mit einander teilen.

Der ungewöhnlich edle und vornehme Geist, der die aristotelische Freundschaftslehre durchweht, kommt zuletzt auch noch zur vollen Geltung, wenn der Philosoph die Freundschaft auch zur Selbstliebe ausdrücklich in Beziehung bringt. So entschieden er gewillt ist, von der Freundschaft jede Regung einer niederen Selbstsucht fernzuhalten, so

[1]) So wenigstens im „Lysis“ und „Gastmahl“. Anders dagegen Phaedr. 240 c und Leg. VIII 837 a, wo die Gleichheit als Grundlage der Freundschaft erscheint. — [2]) Dugas 12 ff.

wenig will er sie zur Selbstliebe überhaupt in Gegensatz bringen; im Gegenteil, wahre und edle Selbstliebe weiß er mit der Freundschaft auf das engste zu verknüpfen. Dies dadurch, daß er beide, Selbstliebe und Freundschaft, auf eine gemeinsame Grundlage zurückführt, nämlich auf die Tugend. Zumeist freilich wird unter der Selbstliebe eine Gesinnung verstanden, welche Tadel verdient, ein Streben nämlich, das auf möglichst viel Geld, Ehre und sinnliche Lust gerichtet ist.[1]) Diese Dinge sind es ja, wornach der große Haufe wie nach den höchsten Gütern verlangt, weshalb sie immer wieder auch Gegenstand des Streites sind. Allein solche Menschen werden von ihren Begierden und Leidenschaften beherrscht und überlassen sich der vernunftlosen Seele. Und weil dies das Verhalten der meisten ist, hat die Selbstliebe im allgemeinen Sprachgebrauch den Charakter einer tadelnswerten Gesinnung angenommen. Die wahre Selbstliebe jedoch besitzt nur derjenige, der in allem darauf ausgeht, gut und recht zu handeln. Nimmt doch ein solcher für sich das Schönste und Beste in Anspruch, um dem vornehmsten Teil seines Wesens Folge zu leisten. Sich in allem von seinem besseren Selbst leiten zu lassen, das ist wahre Selbstliebe,[2]) - eine Selbstliebe, die über jene andere und vermeintliche Selbstliebe ebenso erhaben ist, wie das Leben der Vernunft über das Leben der Leidenschaft, und wie ein Leben der Tugend über ein Leben, das dem Vorteil gilt. Ist die Selbstliebe des Schlechten zu verwerfen, so verdient die Selbstliebe des Tugendhaften alles Lob; denn die Vernunft, der Leitstern des Tugendhaften, wählt immer das Beste und Edelste. Allerdings denkt der Tugendhafte nicht bloß an sich, sondern tut vieles für Freunde und das Vaterland; ja er ist bereit, wenn es notwendig ist, sein Leben hinzugeben. Indessen verzichtet er hiebei nur auf Vermögen, Würden und andere vielbegehrte Güter, nicht aber auf das höchste Gut, auf das Schöne und Edle. Lieber will er nämlich kurze Zeit die höchste Freude genießen als lange Zeit eine mäßige Freude; und lieber will er ein einziges

[1]) IX 8, 1168 b 15. — [2]) IX 8, 1168 b 33.

Jahr ein edles Dasein führen als viele Jahre aufs Geratewohl dahinleben; und lieber eine schöne und große Tat als viele kleine vollbringen. So aber wählt derjenige, der für andere sein Leben hingibt; denn seine Wahl gilt einer Tat von überragendem sittlichen Werte. Und so ist es auch, wenn er dem Freunde Geld und Gut, Ämter und Würden überläßt; stets bleibt ihm das höhere Gut, nämlich die edle Tat. Ja selbst zu guten Handlungen wird er gegebenen Falls dem Freunde den Vortritt lassen, da es unter Umständen edler ist, den Freund zu einer solchen Handlung zu bestimmen, als sie selber auszuführen. Kurz, in allem wählt der Tugendhafte die schönste und edelste Handlungsweise; und in dieser Weise soll man Selbstliebe üben, nicht aber nach Art der Menge.

In diesem Sinne löst der antike Philosoph die Frage, wie sich Freundschaft und Selbstliebe verhalten. Eine allgemeine Nächstenliebe wie das Christentum kennt das heidnische Altertum noch nicht. Soweit es eine wirksame und gesteigerte Nächstenliebe gibt, nimmt sie den Charakter der Freundesliebe an. Hier, gegenüber der Freundesliebe, erhebt sich deshalb die Frage, ob man sich selbst oder den Nebenmenschen mehr lieben soll.[1]) Aristoteles entscheidet sich dafür, daß edle Freundesliebe und edle Selbstliebe, weit entfernt, einander auszuschließen, zu einer unauflösbaren Einheit verschmelzen, da beide aus der nämlichen Quelle, nämlich aus der Tugend, fließen. Niedere Selbstliebe und Freundschaft müssen freilich mit einander in Konflikt geraten; wird jedoch die Selbstliebe gleich der Freundschaft im Sinne eines reinen Tugendbegriffes veredelt, so löst sich jeder Gegensatz auf. Wieder entscheidet sich Aristoteles zugunsten einer Persönlichkeitsmoral. Die in der Neuzeit viel erörterte Frage, ob ein Egoismus oder ein Altruismus die Herrschaft führen darf, wird zu Ungunsten beider gelöst. Weder egoistisches Streben noch die Hingebung an andere, sondern die Entfaltung der Persönlichkeit bezeichnet den Höhepunkt des Menschheitslebens und das Wesen der Sittlichkeit. So sehr

[1]) IX 8, 1168 a 28.

in der ariſtoteliſchen Freundſchaft die Echtheit ſelbſtloſer Geſinnung zur klarſten Ausprägung gelangt, den Höhepunkt des Lebens verlegt Ariſtoteles doch in das Individuum. Auch die Äußerungen echteſter Selbſtloſigkeit gliedern ſich der Vollendung der Perſönlichkeit ein. Die ſelbſtloſe Hingebung führt keineswegs zu einer myſtiſchen Selbſtentäußerung und Selbſtverneinung, ſondern iſt der Ausfluß einer ſehr entſchiedenen Selbſtbejahung.[1]) Das Ganze der Tugend, die das Weſen der Perſönlichkeit zur höchſten Entfaltung und Vollendung bringt und mit wahrer Selbſtliebe zuſammenfällt, ſchließt auch die ſelbſtloſe Hingebung an Freunde ein.[2])

Rückblick auf die ſpezielle Tugendlehre.

Ein Blick auf das Ganze der ſpeziellen Tugendlehre verrät vor allem wieder den ſelbſtändigen Denker. Abermals bemeiſtert Ariſtoteles ſeinen Gegenſtand viel mehr als irgend einer ſeiner Vorgänger. So zahlreich auch bei Sokrates und Plato die Anſätze zu einer ſpeziellen Tugendlehre ſind, ſo ſehr ſich beide bemühen, das Weſen der Tapferkeit, der σωφροσύνη, uſw., darzulegen, ſo beſcheiden ſind die Ergebniſſe ihrer Bemühungen im Vergleich mit denjenigen des Ariſtoteles. Will Sokrates die Tugenden immer wieder in ein Wiſſen auflöſen, Plato ſie mit Hilfe ſeiner Lehre von den Seelenteilen verſtändlich machen, ſo weiß Ariſtoteles durchweg den ſpezifiſch ethiſchen Standpunkt zu gewinnen, um von da aus viel tiefer in das Weſen und die Beſonderheit der verſchiedenen Tugenden einzudringen. Die Definitionen fallen viel beſtimmter und ſchärfer aus als bei Sokrates und Plato. Dazu kommt, daß Ariſtoteles zum erſten Male eine vollſtändige Tugendlehre zu entwickeln ſucht. Begnügen ſich Sokrates und Plato, bald von dieſer, bald von

[1]) Vgl. Dugas 114 ff. — [2]) Darnach läßt ſich F. Überwegs Urteil, daß die ariſtoteliſche Perſönlichkeitsmoral keinen Raum läßt für eine vollkommen ſelbſtloſe Hingebung an den Nebenmenſchen (Das Ariſtoteliſche, Kantiſche und Herbartſche Moralprinzip. Zeitſchr. für Philoſ. und philoſ. Kritik. Neue Folge. 24. Bd. Halle 1854. 71 ff.), nicht aufrecht erhalten.

jener Tugend zu handeln, ſo will Ariſtoteles ein Geſamtbild des Tugendlebens entwerfen. Nicht mehr bloß einzelne, ſondern alle wichtigeren Tugenden werden beſprochen.

Aber nicht bloß den überragenden Denker offenbart dieſe Tugendlehre; ſie zeigt vielmehr zugleich, daß Ariſtoteles auch als Menſch oder Perſönlichkeit auf höchſter Warte ſteht. Aus den Darlegungen ſpricht die denkbar reinſte und edelſte Geſinnung. Während Sokrates den Inhalt der ſittlichen Geſinnung bei ſeinem Intellektualismus immer wieder verfehlt, die Beweggründe des ſittlichen Handelns nicht eigentlich in der ſittlichen Geſinnung, ſondern in der vernünftigen Überlegung und Berechnung ſucht, wie auch Plato mit ſeiner pſychologiſchen Erklärung nur unvollkommen in den tatſächlichen Sinn des ſittlichen Bewußtſeins eindringt, verſetzt ſich Ariſtoteles in den Mittelpunkt der ethiſchen Materie. Mit der Erkenntnis, daß das Seinſollende, das Pflichtgemäße den Beweggrund des ſittlichen Handelns darſtellt, wird das Weſen der Sittlichkeit vielmals richtiger erfaßt als bisher. Weil es Pflicht iſt, trotzt der Tapfere dem Tode, nicht aus kluger oder richtiger Berechnung; weil es ſchön und edel iſt, befleißt ſich der Tugendhafte der σωφροσύνη, das heißt eines Verhaltens, das die niederen Inſtinkte einer höheren, im vernünftigen Weſen begründeten Ordnung unterwirft. Und ſo erkennt Ariſtoteles durchweg das ſittlich Gute oder Seinſollende als das Motiv eines tugendhaften Lebens. Tugendhaft handeln heißt, das Gute tun, weil es ſein ſoll, heißt alſo, das Gute ſeiner ſelbſt wegen ergreifen. Die Tugend erſcheint mit aller Deutlichkeit als Adel und Reinheit der Geſinnung, ein Tugendbegriff, den Ariſtoteles ſo kräftig, ſo allſeitig und vollſtändig durchführt, daß ein herrliches und in hohem Maße einnehmendes Lebensideal in die Erſcheinung tritt. Schon in ſeiner allgemeinen Tugendlehre hat Ariſtoteles dieſen Geſichtspunkt durchgeführt, hat er mit Nachdruck hervorgehoben, daß beim ſittlichen Verhalten alles auf die richtige Geſinnung oder Abſicht ankomme, darauf nämlich, daß das Gute unbedingt und ſeiner ſelbſt willen ergriffen wird; und dieſer Auffaſſung iſt der Philoſoph in ſeiner ſpeziellen Tugend-

ehre treu geblieben. Keiner unter den früheren Denkern hat der Idee der guten oder tugendhaften Geſinnung ſo beſtimmten Ausdruck verliehen wie Ariſtoteles. Beruht ſo der beſondere Wert des ariſtoteliſchen Tugendideals in erſter Linie auf der vollkommenen Lauterkeit der Geſinnung, die ſich darin offenbart, ſo verbindet ſich mit dieſem ſtreng ſittlichen Charakter ein ebenſo beſtimmt ausgeprägter äſthetiſcher Reiz. Den äſthetiſchen Zug trägt das Tugendideal des griechiſchen Philoſophen nach allen Seiten hin zur Schau. So wie Ariſtoteles die Tugend ſchildert, iſt ſie wirklich immer wieder eine harmoniſche Seelenverfaſſung, die Einhaltung einer richtigen Mitte, ein weiſes Maßhalten, das die Extreme nach der einen wie nach der andern Seite vermeidet. Wieder iſt Ariſtoteles dem in der allgemeinen Tugendlehre entwickelten Begriffe treu geblieben. Das den Griechen eigene Gefühl für ſchöne und edle Formen hat an der ariſtoteliſchen Tugend einen nicht geringen Anteil. Etwas Hartes, Rauhes oder Überſchwängliches hat dieſe Tugend nicht an ſich; ſie bewegt ſich in gefälligen und weichen Formen und nimmt den Charakter des Geziemenden, Paſſenden und Schicklichen an. Der ganze Zauber griechiſcher Formenſchönheit iſt über das ariſtoteliſche Tugendideal ausgegoſſen. In Weichlichkeit aber artet dieſe Weichheit und Formenſchönheit keineswegs aus; mit der Anmut des Schönen verbindet ſich die Würde männlicher Tugend. Das Motiv des ſittlichen Handelns iſt im Kerne ſtreng ſittlicher und durchaus nicht rein äſthetiſcher Natur; eine ernſte und feſte Geſinnung bildet das innerſte Weſen der Tugend. So deutlich die ariſtoteliſche Tugend das Merkmal des Schönen aufweiſt, ſo wenig wird dadurch der ſtreng ſittliche Charakter in den Hintergrund gedrängt. Das Gute löſt ſich nicht im Schönen auf, ſondern erſcheint vor allem als das Seinſollende; das äſthetiſche Moment tritt an die zweite Stelle. Ihrer primären Idee nach bedeutet die Tugend Pflichterfüllung; und erſt in Verbindung damit ſtellt ſich das Merkmal des Schönen ein. Einerſeits geſteigerte Lauterkeit der Geſinnung, andererſeits Schönheit und Anmut; die Verbindung dieſer beiden Merkmale bedingt den

ſonderen Charakter des ariſtoteliſchen Tugendideals. Es
:icht ſich eine Lebensſtimmung aus, die als eine glück-
ıe Miſchung von Lebensernſt und Lebensfreude bezeich-
t werden darf.

Doch laſſen ſich trotz ungewöhnlich großer Vorzüge auch
: Mängel an dieſem Tugendideal nicht überſehen. Der
hetiſch-ariſtokratiſche Charakter, der dieſem Ideal ſo deut-
ı aufgeprägt iſt, ſchließt von ſelbſt auch die Schranke in
ı. Wie längſt bemerkt wurde, wird der griechiſche Philo-
ɔh den Schattenſeiten des Lebens nicht gerecht, hat viel-
ehr bloß eine Menſchenklaſſe im Auge, der es gegönnt iſt,
rch glückliche Verhältniſſe begünſtigt, auf den Höhen des
bens zu wandeln. Sein Lebensideal iſt nur das Ideal des
ien, in jeder Beziehung unabhängigen Mannes, nicht aber
ı Ideal, das auch unter völlig anders gearteten ſozialen
rhältniſſen verwirklicht werden könnte. Die lebensfrohe
immung des unabhängigen und vornehmen Mannes be-
rrſcht dieſes Ideal. Vom Erwerbsleben ſcheint Ariſtoteles
sdrücklich abſehen zu wollen.[1]) Wie das Tugendideal in an-
ren Lebenslagen ausfallen müßte, welche ſittigenden Kräfte
n anderen, weniger angenehmen Verhältniſſen ausgehen,
viefern das Leben auch im Kampfe mit drückenden Schwierig-
iten veredelt werden kann, wird nicht ausgeführt. Die läu-
nde und erhebende Kraft, die dem Leiden und Unglück
gen iſt, bleibt unausgenützt. Weite Tiefen des Seelenlebens
d deshalb, wie mit Recht hervorgehoben wurde, uner-
loſſen.[2]) Allerdings bekundet Ariſtoteles immerhin Ver-
ndnis für jenen Seelenadel, der auch zahlreichen und
oßen Schickſalsſchlägen gewachſen iſt und ſie mit Faſſung
d Würde erträgt[3]); und die Entſchloſſenheit des Tapferen,
nn es die Pflicht gebietet, zu leiden und zu ſterben, wird,
e ſich gezeigt hat, bis zum Heldenmut geſteigert.[4]) Den-
ch haften dem ariſtoteliſchen Tugendideal nicht die Spuren
r Leidensſchule an. Charakteriſtiſch iſt in dieſer Beziehung

[1]) Pol. VII 9, 1328 b 39. — [2]) R. Eucken, Ariſtoteles' Anſchauung
ı Freundſchaft und von Lebensgütern. Berlin 1884. 41. — [3]) Siehe
en S. 35. — [4]) Siehe oben S. 187 f. Vgl. VII 1, 1145 a 20.

der Satz: Sache der Tugend ist mehr das richtige Handeln als das richtige Leiden.[1]) Die aristotelische Tugendlehre atmet den Geist einer durch und durch optimistischen Lebensstimmung. Der nämliche Optimismus, der dem Menschen so zuversichtlich die Aussicht auf eine höchste Vollendung seines Wesens erschließt und nicht daran zweifelt, daß in Verbindung damit eine höchste Beseligung eintritt, durchzieht auch die spezielle Tugendlehre. Es herrscht eine ungebrochene Freude an einer schönen und wertvollen Lebenstätigkeit. Die sittliche Lebenshaltung erfreut sich einer überaus hohen Wertschätzung. Die tätige Entfaltung der vernünftigen Menschennatur erweist sich als unerschöpfliche Quelle reinster Freuden.

Andererseits hat diese freudige und mutige Lebensstimmung nicht das Geringste mit einer titanenhaften Selbstüberhebung und Selbstvergötterung gemein. Nicht von einer schrankenlosen Freiheit und einer Durchbrechung aller Ordnung erwartet der Grieche seine Größe und sein Heil, sondern von Maß und Ordnung. Weit entfernt, in himmelstürmender Autonomie zu schwelgen, fügt er sich willig jenen Normen, ohne die es etwas Schönes und Gutes nicht gibt. Dieser mit Maß und Ordnung verbundene Lebensmut begründet den spezifisch griechischen Optimismus und bezeichnet den Ton, auf den auch das aristotelische Lebensideal gestimmt ist. So Hohes und Erhabenes Aristoteles vom Leben erwartet, so selbstverständlich ist ihm, daß alles Gute und Schöne durch die Einhaltung fester Normen bedingt ist. Der Sinn für Maß und Ordnung steckt dem griechischen Philosophen nicht minder tief im Blute wie die optimistische Lebensstimmung. Und in der einen wie in der anderen Beziehung wurzelt das aristotelische Tugendideal tief im Boden der allgemein griechischen Geistesrichtung. Es war daher völlig verkehrt, anzunehmen, daß sich Aristoteles mit seinem Lebensideal vom allgemeinen Denken und Fühlen seines Volkes erheblich entfernt; im Gegenteil, das griechische Lebensideal hat durch Aristoteles seine bestimmteste und vornehmste Aus-

[1]) III 1, 1120 a 11.

prägung gefunden.[1]) Und nicht zweifelhaft ist auch, daß das aristotelische Lebensideal trotz einer unverkennbaren Einseitigkeit einen der edelsten Menschheitstypen darstellt, welche die Geschichte kennt.

[1]) L. Ollé-Laprune, Essai sur la morale d'Aristote. Paris 1881. 52 ff. J. Denis, Histoire des Théories et des Idées morales dans l'Antiquité. 2. éd. I. Paris. Ohne Jahreszahl. 189 ff. Th. Ziegler, Geschichte der Ethik. 1. Abteilung: Die Ethik der Griechen und Römer. Bonn 1881. 104.





Die Luſt.

1. Erſte Abhandlung (VII 12, 1152 a 36 ff.).

Mit der Tugend hat Ariſtoteles den wichtigſten Gegenſtand ſeiner Ethik erledigt. Zwar hat dieſe Ethik die Form und den Charakter einer Glückſeligkeitslehre und ſetzt ſich inſofern die Aufgabe, den Begriff der Glückſeligkeit zu ermitteln. Weil jedoch das eigentliche Weſen der Glückſeligkeit durch die Tugend begründet wird, bildet die Tugendlehre den Kern der Glückſeligkeitslehre. Die Tugend wurde darum von Ariſtoteles einer ſo eindringenden und allſeitigen Erörterung unterworfen, wurde ſowohl ihrem allgemeinen Weſen nach zergliedert als auch in ihren beſonderen Formen unterſucht. Andererſeits macht die Tugend für ſich allein nicht ſchon das ganze Weſen der Glückſeligkeit aus; vielmehr gehört hiezu auch jene Befriedigung oder Luſt, die mit der Tugend unmittelbar verbunden iſt. Befriedigende, beglückende oder beſeligende Tugend, das iſt das Weſen der Glückſeligkeit. Und ſo hat Ariſtoteles Anlaß, im Anſchluß an die Tugendlehre noch einmal auf die Luſt zu ſprechen zu kommen und dadurch den Glückſeligkeitsbegriff zu vervollſtändigen. Mag die Tugend das eigentliche Weſenskonſtitutiv der Glückſeligkeit oder des höchſten Gutes ſein, als ſekundärer Beſtandteil kommt auch die Luſt in Betracht. Trat Ariſtoteles früher vom Tugendbegriff aus an die Luſt heran, ſo gibt jetzt der Glückſeligkeitsgedanke dazu Anlaß. Nicht bloß die Tugend, ſondern auch die Glückſeligkeit iſt

nach der Anſchauung der meiſten mit Luſt verknüpft;[1]) nicht bloß für die Tugend als ſolche, ſondern auch für ein glückſeliges Daſein iſt die Luſt von Bedeutung.[2]) Ariſtoteles will deshalb nicht bloß dartun, inwiefern der Tugendbegriff auf die Luſt hinweiſt; er will auch noch ausführlich erörtern, inwiefern der Glückſeligkeitsgedanke nicht ohne die Luſt zuſtande kommt. Es gilt alſo jetzt, der Luſt von einem veränderten Standpunkte aus näherzutreten. Erſchien früher die Luſt als ein Beſtandteil der Tugend, als ein Moment, das zum Weſen der Tugend gehört und in ihr eingeſchloſſen iſt, ſo wird ſie in der Folge mehr als eine Lebenserſcheinung aufgefaßt, die zur Tugend hinzutritt und in Verbindung mit ihr das volle Weſen der Glückſeligkeit begründet. Und während ſie bisher weſentlich als Affekt und Gefühl, als Begierde und begehrtes Objekt in Betracht kam, nimmt ſie von jetzt an ganz den Charakter der Befriedigung, der unmittelbaren Folge und Begleiterſcheinung aller naturgemäßen Lebensentfaltung an.

Das Beſtreben, die Luſt als einen Beſtandteil der Glückſeligkeit erſcheinen zu laſſen, iſt für beide hieher gehörige Abhandlungen[3]) charakteriſtiſch. Dasſelbe zieht ſich durch beide, der Luſt gewidmete Abſchnitte als fortlaufender Faden hindurch und verbindet ſie zu einem innerlich geſchloſſenen Ganzen. Mit dieſem Streben nun ſtößt Ariſtoteles auf den Widerſpruch der platoniſchen Schule, da hier Anſchauungen herrſchen, welche die Luſt nicht bloß der Würde eines höchſten Gutes, ſondern mehr oder minder eines Gutes überhaupt berauben.[4]) Die Anſchauung, daß die Luſt überhaupt kein Gut iſt, ſtützt ſich darauf, daß ſie den Charakter eines Werdevorgangs habe, ſpeziell den eines bewußten Übergangs zu einem naturgemäßen Zuſtande,[5]) ein Werdevorgang aber nicht die Natur eines Zieles oder Gutes habe, wie etwa das Bauen nicht ſchon ein Gebäude bedeute.[6])

[1]) VII 12, 1152 b 4. — [2]) X 1, 1172 a 23. — [3]) VII 12, 1152 a 36 ff. X 1, 1172 a 15 ff. — [4]) VII 12, 1152 b 8. — [5]) γένεσις εἰς φύσιν αἰσθητή. — [6]) 1152 b 12. — Schon die Argumentation, die davon ausgeht, daß die Luſt ein Werdevorgang ſei, weiſt darauf hin, daß Ariſtoteles die Schule

Andere freilich halten die Luſt gerade deshalb für einen Werdevorgang, weil ſie in ihr ein Gut erblicken; allein ſie verwechſeln Tätigkeit und Werdevorgang.[1]) Dazu kommt, daß der Mäßige die Lüſte flieht und der Gutgeſinnte, ſtatt nach der Luſt zu ſtreben, zufrieden iſt, vom Schmerze frei zu ſein. Sodann hindern Luſtgefühle die Denktätigkeit, und zwar um ſo mehr, je heftiger ſie ſind, wie z. B. der Geſchlechtsgenuß, ſo lange er währt, jeden Gebrauch des Denkvermögens unmöglich macht. Ferner gereicht es den Lüſten auch nicht zur Empfehlung, daß ihnen auch Kinder und Tiere nachjagen.[2]) Und daß wenigſtens nicht jede Luſt ein Gut iſt, wird mit dem Umſtand erwieſen, daß es ſchlechte und ſchimpfliche Lüſte gibt, ſowie auch Lüſte, die ſchädlich ſind und Krankheiten verurſachen. Die Behauptung endlich, daß die Luſt nicht das höchſte Gut iſt, ſtützt ſich ebenfalls darauf, daß ſie zwar einen Werdevorgang, aber nicht einen Zielpunkt bedeutet.[3])

Daß nun die Einſchätzung der Luſt, der hier Ariſtoteles gegenüberſteht, wirklich ihren Rückhalt in der Schule Platos hatte, geht aus dem „Philebus" genugſam hervor.[4]) Zwar ſoll in dieſem Dialog die Luſt vom höchſten Gute nicht vollkommen ausgeſchloſſen werden; vielmehr wird ſie ausdrück-

---

Platos, wahrſcheinlich Speuſipp, im Auge hat, nicht die Cyniker, wie vielfach angenommen wird. Burnet 330 f.

[1]) VII 13, 1153 a 7. – Ariſtoteles denkt wohl an jene, von denen Plato berichtet, daß ſie die Luſt nicht als einen Zuſtand der Ruhe, ſondern als einen Akt des Genießens und ſo als einen Bewegungsvorgang auffaſſen. Gorg. 496 d e. Vgl. Phil. 53 c. Allgemein wird angenommen, daß bei Ariſtoteles wie bei Plato nicht die Megariker, ſondern die Cyrenaiker gemeint ſind, die offenbar von der ſophiſtiſchen Lehre vom allgemeinen Wandel der Dinge zu ihrer Luſtauffaſſung gelangt ſind. A. Grant, The Ethics of Aristotle. 3. ed. I. vol. London 1874. 175 f. II 237. H. Raſſow, Forſchungen über die Nikomachiſche Ethik des Ariſtoteles. Weimar 1874. 100. Zeller, zu Ariſtipp. Arch. f. Geſchichte der Philoſophie. 1. Jahrg. 1888. 172 ff. Stewart II 242. Burnet, 334. A. Lafontaine, Le Plaisir d'après Platon et Aristote. Etude Psychologique, Métaphysique et Morale. 2. éd. Paris 1902. 10 (1). Hans Meyer, 147. U. v. Wilamowitz-Möllendorff, Platon II. Berlin 1919. 273. — [2]) VII 12, 1152 b 15. — [3]) 1152 b 20. — [4]) Charles Werner, Aristote et l'Idealisme Platonicien. Paris 1910. 276 [2].

lich als ein, wenn auch ſehr untergeordneter, Beſtandteil des höchſten Gutes anerkannt.[1]) Die Luſt hat Anteil am höchſten Gute, ſoll alſo der Natur eines Gutes keineswegs vollſtändig beraubt werden. Dennoch kommt die Tendenz, die Luſt in ihrem Werte herabzuſetzen, gar ſehr zur Geltung. Der Dialog iſt von einer antihedoniſtiſchen Tendenz beherrſcht, von dem Beſtreben, im Gegenſatz zu einer hedoniſtiſchen Moral die Führung des Lebens der Vernunft anzuvertrauen, die Anſprüche der Luſt hingegen zurückzuweiſen.[2]) Wenn es gilt, das Leben gut und erſtrebenswert zu geſtalten, ſo verdient die Luſt nicht bloß nicht den erſten, ſondern auch nicht den zweiten und dritten Preis.[3]) Ja, die Vernunft ſteht dem höchſten Gute tauſendmal näher als die Luſt.[4]) Auch redet Plato davon, daß heftige Luſtgefühle dem geiſtigen Leben Hinderniſſe bereiten und die Seele in Verwirrung bringen.[5]) Von den Lüſten des Liebesgenuſſes heißt es ſodann, daß ſie ſogar einen Meineid in den Augen der Götter als entſchuldbar erſcheinen laſſen, da ſie durch ihre Heftigkeit jede Vernunft ausſchließen.[6]) Und zuletzt äußert ſich Plato draſtiſch genug alſo: Mögen alle Stiere und Pferde und alle anderen Tiere der Luſt nachjagen, nimmermehr kann hiemit der Anſpruch auf den Rang eines höchſten Gutes begründet werden.[7]) Dazu kommt, daß Plato in dieſem Dialoge den von Ariſtoteles erwähnten, nach allgemeiner Annahme auf die Cyrenaiker zurückgehenden Verſuch, die Luſt als einen Werdevorgang zu deuten[8]), beifällig aufnimmt, jedoch um darauf die Lehre zu gründen, daß die Luſt nicht als höchſtes Gut, ja überhaupt nicht als Gut betrachtet werden kann. Wie alles Werden, ſo hat auch die Luſt ihren Zweck nicht in ſich ſelbſt, ſondern in einem andern, nämlich in einem Sein oder Gut. Lächerlich ſei es deshalb, die Luſt als Ziel und Abſchluß des Lebens zu betrachten. Plato iſt alſo zwar geneigt, mit den Hedoniſten die Luſt in Fluß und Bewegung

[1]) Phil. 62 e ff. — [2]) Apelt, Platons Dialog Philebos. Überſetzt und erläutert. Leipzig 1912. 3 ff. Ähnlich Hans Meyer 146 ff. — [3]) Phil. 22 d e. — [4]) 67 a. — [5]) 63 d e. — [6]) 65 c. — [7]) 67 b. — [8]) Siehe oben Seite 248 1).

aufzulöſen; ja er begrüßt dieſe Auffaſſung als einen geiſtreichen und wertvollen Gedanken, aber nur, um die Luſt im Gegenſatze zu den Hedoniſten mit aller Entſchiedenheit vom Range eines höchſten Gutes fernzuhalten. Plato findet es durchaus widerſinnig, in Bewegungsvorgängen das Ziel des Lebens erblicken zu wollen.[1])

Ferner iſt zu beachten, daß die von Ariſtoteles angeführte Definition, welche die Luſt als einen fühlbaren oder bewußten Übergang in einen naturgemäßen Zuſtand beſtimmt, wenn auch nicht in aller Form, ſo doch in der Sache und in den Elementen ebenfalls im „Philebus" gegeben iſt. Vor allem iſt es ein immer wiederkehrender Gedanke, daß mit der Störung des naturgemäßen Zuſtandes Unluſt, mit der Herſtellung desſelben Luſt verbunden iſt. Und zwar wird die Luſt nicht als eine *Folge* oder *Begleiterſcheinung* ſolcher Vorgänge dargeſtellt; vielmehr iſt die Auffaſſung dieſe, daß die Luſt ein ſolcher Vorgang iſt, gerade in der Herſtellung eines naturgemäßen Zuſtandes beſteht, mit der Beſeitigung eines Mangels und der Ausfüllung einer Lücke zuſammenfällt.[2]) Wie erſichtlich, führt Plato mit dieſer Anſchauung den Gedanken, daß die Luſt ein Werdevorgang iſt, nur deſto vollſtändiger durch. Damit verbindet er ferner auch ſchon das Merkmal des *Bewußten*. Vorgänge, die ſich ausſchließlich im Körper abſpielen, die Seele aber nicht berühren und nicht über die Schwelle des Bewußtſeins treten, verurſachen keine Luſt.[3]) Zum Weſen der Luſt gehört es daher, ſo ſcheint Plato zu urteilen, wahrnehmbar oder fühlbar zu ſein.[4]) Mag alſo die von Ariſtoteles zitierte Definition bei Plato nicht gerade formell und vollſtändig vorliegen, ſo lehnt ſie ſich doch an die im „Philebus" entwickelten Anſchauungen auf das Engſte an und kann deshalb nur von einem Schüler Platos formuliert ſein. Höchſt wahrſcheinlich ſtammt ſie in derTat, wie meiſt angenommen wird, von Speuſipp.[5]) In jedem Fall iſt der Luſtbegriff, mit dem ſich Ariſtoteles aus-

[1]) 53 c. 54 d e. — [2]) 31 d e. 32 a b e. 42 d. 51 b. Vgl. Rep. IX 585 d. — [3]) Phil. 33 d ff. — [4]) 51 b. — [5]) *Grant* I 237. *Stewart* II 224. *Burnet* 330. 333.

einanderſetzen will, mit den weſentlichen Zügen im „Philebus“ gegeben.

Ariſtoteles findet nun nicht, daß auf obige Gründe hin der Luſt die Eigenſchaft eines Gutes, beziehungsweiſe des höchſten Gutes, abgeſprochen werden kann.[1] Dabei hebt er vor allem hervor, daß nicht alle Luſtempfindungen mit Unluſt und Begierde verknüpft ſind, wie Plato ſchon im „Phädo“[2] anzunehmen ſcheint, und daß nicht alle in einem Zuſtand des Bedürfniſſes oder Mangels wurzeln, wie z. B. jene Freuden bekunden, die ſich an die Denktätigkeit anſchließen. Die Luſt, die wir während der Herſtellung eines naturgemäßen Zuſtandes empfinden, iſt nicht die nämliche, wie jene, die wir nach der Verwirklichung eines ſolchen Zuſtandes empfinden; denn während wir uns im letzteren Falle an dem ſchlechthin Angenehmen erfreuen, d. h. an Dingen, die von Natur aus und wirklich angenehm ſind, geſchieht es im erſteren Falle auch an Dingen, die das Gegenteil davon ſind, z. B. an Gegenſtänden, die ſauer und bitter, alſo an ſich und in Wirklichkeit unangenehm ſind.[3] Auch weiſen nicht alle Luſtgefühle auf einen über ſie hinausliegenden und übergeordneten Zweck hin, wie nach der Lehre gewiſſer Philoſophen der Werdevorgang auf das Ziel hinweiſt.[4] Denn nicht alle Luſtgefühle ſind Werdevorgänge oder mit ſolchen verknüpft;[5] manche haben vielmehr den Charakter der Tätigkeit und des Zielpunktes, und ſolche Luſtgefühle

[1] VII 13, 1152 b 24. — [2] 60 b. — [3] VII 13, 1152 b 36. — [4] Phil. 54 c. — [5] *οὐ γὰρ γενέσεις εἰσὶν οὐδὲ μετὰ γενέσεως πᾶσαι.* VII 13, 1153 a 9. — Manche Überſetzer und Ausleger (Stahr, Stewart, Burnet) wollen *πᾶσαι* nur auf das zweite Glied des Satzes beziehen (*οὐδὲ μετὰ γενέσεως*), nicht auch auf das erſte (*οὐ γὰρ γενέσεις εἰσίν*). Indeſſen iſt eine ſolche Einſchränkung durch den Sprachgebrauch mindeſtens nicht gefordert, durch den Inhalt aber wohl poſitiv ausgeſchloſſen. Nur zweierlei Luſtgefühle werden unterſchieden, ſolche, die während der Verwirklichung eines naturgemäßen Zuſtandes empfunden werden, und ſolche, die ſich erſt nachher einſtellen, ſolche, die an Werdevorgänge geknüpft ſind oder mit ihnen zuſammenfallen, und ſolche, die von anderer Beſchaffenheit ſind, ſolche, die Plato ausſchließlich ins Auge gefaßt, und ſolche, die er überſehen hat. Eine weitere Unterſcheidung iſt nicht erkennbar.

sind nicht durch Werdevorgänge bedingt, sondern durch die Betätigung von Lebenskräften. Nicht alle Lustempfindungen haben den Zweck außer sich, sondern nur solche, die mit der Verwirklichung eines naturgemäßen Zustandes zusammenfallen. Deshalb ist es nicht berechtigt, die Lust allgemein als einen bewußten Werdeprozeß zu definieren; richtiger ist es vielmehr, statt dessen gewisse Lustgefühle als eine Tätigkeit zu kennzeichnen und statt fühlbar oder bewußt ungehindert zu sagen. Die Lüste deshalb grundsätzlich für schlecht erklären, weil manche der Gesundheit schaden, heißt ebensoviel, als deswegen ein Heilmittel verwerfen, weil es den Gelderwerb hindert. In dieser Beziehung mögen beide schlecht sein, in anderer sind sie es nicht. Greift doch auch das Denken unter Umständen die Gesundheit an.[1]) Wenn dann behauptet wird, daß das Denken oder eine andere seelische Tätigkeit durch die Lustgefühle beeinträchtigt wird, so gilt dies nur von solchen Lustgefühlen, die nicht aus der betreffenden Tätigkeit selber, sondern aus einer anderen Quelle fließen; denn Freuden, die das Denken und Lernen selber mit sich bringt, bewirken umgekehrt eine Steigerung dieser Tätigkeit.[2]) Damit ist im Grunde auch schon der Einwand beseitigt, daß der Mäßige die Lust flieht und der Verständige sich mit einem Leben begnügt, das frei von Unlust ist, Kinder und Tiere aber der Lust nachjagen. Obiger Darlegung gemäß ist nämlich zwischen guten und bösen Lustgefühlen zu unterscheiden. Speziell die letzteren sind es, denen Kinder und Tiere nachjagen, während der Verständige nur von solchen Lustgefühlen befreit zu werden wünscht. Gemeint sind Lustgefühle, die mit Begierde und Unlust verbunden sind, sinnliche Lustgefühle und deren Übermaß, Lustgefühle, die den Zügellosen zügellos erscheinen lassen. Solche Lustempfindungen flieht deshalb der Mäßige; indessen gibt es auch Lustempfindungen und Freuden des Mäßigen.[3])

So übt Aristoteles an dem platonischen Lustbegriff eine Kritik, die diesen Begriff als zu eng und einseitig erweist und hiemit als positives Resultat einen wesentlich anders gearteten Lustbe-

[1]) VII 13, 1153 a 17. — [2]) 1153 a 20. — [3]) 1153 a 27.

griff ergibt. Der Grundgedanke ist, daß es die platonische Lustlehre an der nötigen Unterscheidung fehlen läßt, die verschiedenen Arten der Lust nicht auseinanderhält, eine bestimmte Form der Lust mit der Lust überhaupt verwechselt. Nicht immer ist die Lust mit Unlust vermischt, nicht immer hat sie ihren Ursprung in Unvollkommenheiten und Mängeln und nicht immer hat sie die Natur eines Werdeprozesses. Nicht immer weist die Lust über sich hinaus auf ein höheres Ziel hin, nicht selten hat sie vielmehr den Charakter eines Vorganges, der in sich selbst zur Ruhe gelangt. Mag sich eine solche Lust an eine Tätigkeit knüpfen, so ist zu beachten, daß Tätigkeit und Werdevorgang nicht ein und dasselbe sind, die Tätigkeit nicht bloß den Charakter der Bewegung, sondern auch den der Ruhe hat. Diesen Charakter nimmt dann auch die Lust an; die Lust als Ruhe, nicht als Bewegung, schwebt dem Philosophen vor Augen.[1]) Auch üben nicht alle Lustgefühle auf das geistige Leben einen ungünstigen Einfluß aus, manche haben vielmehr eine heilsame Wirkung. Und so kommt die aristotelische Kritik immer wieder darauf hinaus, daß die platonische Auffassung nur von einer bestimmten Art von Lustgefühlen hergenommen ist, gleichwohl aber verallgemeinert, auf die Lust überhaupt übertragen und zu einem allgemeinen Lustbegriff gestempelt wird. Nur als Begierde haben die Platoniker die Lust im Auge, wie schon die Definitionen dieser beiden Begriffe deutlich erkennen lassen. Zu einem Verständnis der Lust bedarf nämlich Plato zunächst einer Untersuchung der Begierde.[2]) Die Begierde sowohl wie die Lust kommt nach platonischer Anschauung auf die Herstellung eines naturgemäßen Zustandes hinaus.[3]) Lust und Begierde werden daher von Plato auch sonst gerne miteinander in unmittelbare Verbindung gebracht.[4]) Und als Begierde ist die Lust in der Tat mit Unlust vermengt, rührt sie von Unvollkommenheiten und Bedürfnissen her und steht sie in enger Verbindung mit Werdevorgängen. Auch weist die Begierde über sich hinaus, bezeichnet die Bewegung

[1]) VII 15, 1154 b 26. — [2]) Phil. 34 d. — [3]) Vgl. Wildauer II 81 f. Lafontaine 80 ff. — [4]) Rep. VIII 559 c. IX 571 b.

zu einem Ziele hin. Ebenso verdient die Begierde im großen und ganzen jene Einschätzung, die Plato der Lust zuteil werden läßt. Bedeutet sie doch mehr oder weniger ein niederes oder unsittliches Begehren, Triebe und Regungen der sinnlichen Natur. Lustgefühle dieser Art gefährden wirklich das höhere Seelenleben und werden daher von tugendhaften Menschen geflohen.

Weist so die Lust bei Plato mit aller Bestimmtheit auf die Begierde hin, so gipfelt die aristotelische Kritik in der Feststellung, daß die Lust auch den Charakter der Befriedigung hat. Der Lust, die den Charakter der Begierde, des Verlangens hat, durch Unvollkommenheit bedingt und mit Unlust vermischt ist, wird eine Lust gegenübergestellt, die als unmittelbare Folge naturgemäßer Tätigkeit und Vollendung erscheint. Knüpft jene an die Unvollkommenheit, so diese an die Vollkommenheit an. Ist jene mit Unruhe und Bewegung verknüpft, so besitzt diese das Merkmal der Ruhe. Kennen die Platoniker nur jene Lust, die in einem Übergang von der Unvollkommenheit zur Vollkommenheit besteht und daher während der Herstellung eines naturgemäßen Zustandes empfunden wird, so macht Aristoteles dem gegenüber auf jene Lust aufmerksam, die erst nach der Herstellung eines solchen Zustandes eintritt. Diese Art der Lust ist nicht mehr mit Unlust verbunden, gründet nicht mehr in Mängeln und Bedürfnissen und hat nicht mehr die Natur von Werdevorgängen. Auch weist diese Lust nicht mehr über sich hinaus, gibt vielmehr der Lebenstätigkeit den Abschluß (τέλος). Während die Lust als Begierde sich nicht selten auf das bloß vermeintlich Angenehme richtet, entspringt die Lust als Befriedigung aus dem wirklich Angenehmen, d. h. aus dem, was objektiv und seiner Natur nach dazu angetan ist, Lust und Freude zu wecken.[1]) Geht die Begierde oft genug auf eine Lust, die zwar vom Menschen gesucht wird, in der Natur des Gegenstandes aber nicht begründet ist, so bedeutet die Befriedigung eine Lust, die dem Gegenstande naturgemäß folgt. Beide Arten der Lust, die Aristoteles auf diese Weise einander gegenüber-

[1]) VII 13, 1153 a 3.

ſtellt, verhalten ſich alſo wie Verlangen und Befriedigung, Bewegung und Ruhe, Weg und Ziel. Einmal iſt die Luſt die Vorausſetzung und der Anfang, das andere Mal der Abſchluß und die Folge des Handelns. Sind die Platoniker von einer vorwiegend pſychologiſchen Denkweiſe geleitet, ſo kommt bei Ariſtoteles zugleich ein metaphyſiſcher Geſichtspunkt zur Geltung. Die Luſt iſt nicht bloß das Motiv und die treibende Kraft des menſchlichen Handelns, ſondern auch eine Einrichtung der allgemeinen Weltordnung, hat ihren Grund nicht bloß im niederen Begehren (ἐπιθυμητικόν), ſondern iſt auch mit höherer, ja vornehmſter Lebenstätigkeit verknüpft. Sie iſt nicht bloß das Objekt menſchlichen Strebens; vielmehr hat die Natur ſelbſt mit normaler Lebensentfaltung Luſtgefühle verbunden. Die platoniſche Auffaſſung der Luſt iſt daher in der Tat einſeitig und unzulänglich, berührt die Luſt zwar von der einen Seite, wird aber keineswegs dem ganzen Sachverhalt gerecht. Ariſtoteles kehrt an der Sache eine andere Seite hervor, jene Seite, die der Aufmerkſamkeit der Platoniker in der Hauptſache entgangen iſt. Der platoniſche Luſtbegriff kann nicht als allgemein gültig anerkannt werden. Er wird nicht ſchlechthin verneint, wohl aber als unvollſtändig erwieſen.

Darnach will ſich die von Ariſtoteles aufgeſtellte Definition dem Verſtändnis mehr und mehr erſchließen. Nicht als bewußten Werdevorgang will er die Luſt definieren, ſondern eher als naturgemäße und ungehemmte Tätigkeit.[1]) Als Werdevorgang mag jene Luſt definiert werden, die den Charakter einer Begierde oder eines Verlangens hat und Tätigkeiten einleitet; auf die Luſt als Befriedigung jedoch kann dieſe Definition nicht ausgedehnt werden. So begreiflich es iſt, wenn die Platoniker von ihrem Standpunkte aus dazu kamen, ſich jene Begriffsbeſtimmung zu eigen zu machen, ſo wenig darf nach Ariſtoteles verkannt werden, daß die Luſt als Befriedigung eine andere Definition erheiſcht. Auch er will keine allgemeingültige, auf alle Arten und Formen der Luſt anwendbare Definition geben, ſon-

[1]) 1153 a 13.

dern hat nur die Lust als Befriedigung im Auge. Nicht alle Lustgefühle, so leitet er seine Definition ein, sind Werdevorgänge oder an Werdevorgänge geknüpft; manche besitzen vielmehr die Natur der Tätigkeit, und solche ergeben sich nicht aus einem Werdevorgang, sondern aus einer Betätigung von Lebenskräften. Und nicht alle, so fährt er fort, weisen über sich hinaus auf ein höheres Ziel; vielmehr gilt dies nur von solchen, die mit der Herstellung einer naturgemäßen Vollkommenheit zusammenfallen.[1]) Nicht einfach in Abrede stellen will also Aristoteles die platonische Lustidee, sondern bloß einschränken, und zwar durch den Hinweis darauf, daß es noch andere Lustgefühle gibt. Seine Definition will nicht das Wesen der Lust überhaupt charakterisieren, sondern bloß jene Art von Lustgefühlen bestimmen, die von den Platonikern außer acht gelassen wurden. Haben die Platoniker nur die Lust als Begierde ins Auge gefaßt, so will Aristoteles nur die Lust als Befriedigung aufgreifen, weil er gerade dieser bedarf, um den Begriff der Glückseligkeit zum Abschluß zu bringen. Als Bestandteil und Abschluß der aristotelischen Glückseligkeitslehre hat die Lustlehre nicht die Lust überhaupt, sondern nur die Lust als Befriedigung zum Gegenstande, während die Tugendlehre die Lust als Affekt und allgemeines Motiv menschlichen Strebens und Handelns in Betracht zog. Dem Zusammenhang entsprechend will Aristoteles nicht eine allmeine Lustlehre entwickeln, sondern nur die Frage erörtern, wie sich die Lust zur Glückseligkeit verhält. Nicht die Lust überhaupt bildet das Thema, sondern die Frage, in welcher Gestalt die Lust in die Glückseligkeit eingeht. Die Ausführungen tragen keinen psychologischen, sondern einen ethischen Charakter.[2]) Als solche Lust aber, die eine Verbindung mit der Glückseligkeit eingeht, kommt ausschließlich jene in Betracht, die den Charakter der Befriedigung besitzt und mit naturgemäßer Lebenstätigkeit aufs Engste verknüpft ist.

Dabei springt in die Augen, daß der Philosoph doch nicht

[1]) 1153 a 9 — [2]) Vgl. Stewart II 220. 222 f. 238. 241.

ine volle und eigentliche Identität von Lust und Tätigkeit ehaupten will. Schon, wenn er sagt, daß solche Lustemp-ndungen nicht Werdevorgänge, sondern ἐνέργειαι καὶ τέλος eien,[1]) scheint der Umstand, daß nicht von Tätigkeiten allein ie Rede ist, sondern noch ein anderes Moment (τέλος) an-efügt wird, darauf hinzuweisen, daß die Lust mit der Tätig-eit nicht schlechthin identifiziert werden soll. Noch klarer ommt diese Absicht zum Vorschein, wenn es weiterhin heißt, aß diese Lust mit Unrecht als ein bewußter Werdevorgang efiniert wird, daß sie vielmehr eher (μᾶλλον) als eine natur-emäße und ungehinderte Tätigkeit bestimmt werden darf. Iit aller Deutlichkeit gibt hier der Philosoph zu verstehen, aß er die Lust zwar nahe an die Tätigkeit heranrücken, ber doch nicht vollständig mit ihr zusammenlegen will. Sein Gedanke ist nur, daß die Lust soweit sie von ihm in den Be-eich der Aufmerksamkeit gezogen wird, viel mehr auf Seiten ler Tätigkeit als des Werdens liegt und daß sie nur im Zusammenhalt mit der Tätigkeit begriffen werden kann. Das elige Leben oder die höchste Tätigkeit fällt nicht mit der Lust zusammen, besitzt aber den Charakter der Lust oder ler Freude; Lust und Freude sind mit solcher Tätigkeit nach illgemeiner Überzeugung verknüpft.[2]) Nicht eine Identität ilso, sondern nur ein enger Zusammenhang soll festgestellt verden; näher will Aristoteles vorderhand das Verhältnis iicht bestimmen. Nur erhält die Tätigkeit, mit der die Lust n so enge Verbindung gebracht wird, noch das Merkmal „ungehemmt." Was dieser Ausdruck bedeutet, läßt der Zu-ammenhang nicht zweifelhaft. Wird doch die Tätigkeit, mit velcher Lust verknüpft ist, auch als naturgemäß[3]) und als vollkommen[4]) bezeichnet. In der Tat, eine naturgemäß ind normal verlaufende Tätigkeit zieht Befriedigung nach ich; eine solche Tätigkeit ist es daher offenbar, die Aristoteles ils ungehemmt charakterisieren will. Gemeint ist eine Tätig-

---

[1]) VII 13. 1153 a 10. — [2]) πάντες τὸν εὐδαίμονα ἡδὺν οἴονται βίον ἶναι, καὶ ἐμπλέκουσι τὴν ἡδονὴν εἰς τὴν εὐδαιμονίαν εὐλόγως. VII 14, 1153 b 14. Vgl. X 7, 1177 a 23. — [3]) VII 13, 1153 a 14. — [4]) VII 14, 1153 b 16. Vgl 11.

keit, die ohne Hemmung und Störung vor ſich geht, ſowie es der Natur des tätigen Weſens entſpricht, eine Tätigkeit, die darum den Bedürfniſſen der Natur entgegenkommt und ſie befriedigt.[1]) Im übrigen erklärt ſich der Ausdruck unverkennbar aus dem Gegenſatz zur platoniſchen Lehre, daß die Luſt der geiſtigen Tätigkeit hinderlich ſei.[2]) Weit entfernt, ein Hindernis edler Lebenstätigkeit zu ſein, iſt die entſprechende Luſt oder Befriedigung umgekehrt ein Zeichen einer ungehinderten Tätigkeit; und nicht nur dies, geiſtige Tätigkeit wird durch die entſprechende Luſt nicht bloß nicht gehemmt, ſondern ſogar, wie geſagt, geſteigert.[3]) Offenbar will alſo Ariſtoteles den platoniſchen Gedanken in das Gegenteil umbiegen, wenn er die Luſt mit ungehemmter Tätigkeit in Zuſammenhang bringt.

Die Luſt nicht bloß Begierde, ſondern auch Befriedigung, nicht bloß Werdevorgang, ſondern auch Zeichen einer normalen und vollkommenen Lebenstätigkeit: mit dieſer veränderten Auffaſſung verbindet ſich eine ebenſo veränderte Wertſchätzung der Luſt. Die Luſt iſt nicht immer etwas Schlechtes, ſondern kann auch etwas Gutes ſein; denn die Luſt als Befriedigung verdient nicht jene Geringſchätzung wie die Luſt als Begierde. Nur die Luſt als ſinnliches Gelüſte oder Begierlichkeit darf grundſätzlich als ſchlecht gelten, nicht aber die Luſt als unmittelbare Folge einer naturgemäßen Lebenshaltung. Alles, was auf gegneriſcher Seite an Gründen und Tatſachen angeführt wird, beweiſt nur, daß es ſchlechte und ſchimpfliche Luſtgefühle gibt, aber nicht, daß die Luſt überhaupt dieſen Charakter beſitzt; es gibt vielmehr auch gute und edle Luſtempfindungen. Als Folge einer naturgemäßen Lebensentfaltung iſt die Luſt nicht ein Zeichen der Unvollkommenheit, ſondern der Vollkommenheit; unter dieſem Geſichtspunkt iſt ſie deshalb etwas Gutes. Auch daraus, daß der Schmerz grundſätzlich als ein Übel betrachtet wird, geht hervor, daß die Luſt umgekehrt in einem gewiſſen Sinne als ein Gut anzuſehen iſt.[4]) Mit dieſer veränderten Wert-

[1]) Stewart II 236 f. — [2]) ἐμπόδιον τῷ φρονεῖν αἱ ἡδοναί. VII 12, 1152 b. 16. Vgl. Phil. 63 d. Phaed. 65 a. 66 c. — [3]) VII 13, 1153 a 20. — [4]) VII 14, 1153 b.

schätzung der Lust bahnt sich Aristoteles den Weg zur Verbindung von Lust und Glückseligkeit, während sich die Platoniker durch ihre Lustlehre diesen Weg nahezu versperrt haben. In der Gestalt der Befriedigung ist die Lust durchaus geeignet, Bestandteil der Glückseligkeit zu werden. Lust und höchstes Gut dürfen nicht so weit auseinander gerückt werden, wie die Platoniker wollen. Alle Schlechtigkeit gewisser Lustgefühle vermag nicht zu verhindern, daß das höchste Gut den Charakter der Lust besitzt, wie auch die Wissenschaft nicht dadurch vom höchsten Gute ferngehalten wird, daß es schlechte Wissenschaften gibt.[1]) Ja, vielleicht liegt es sogar, so bemerkt Aristoteles nicht ohne Humor, im Wesen der Glückseligkeit, das unbedingt Erstrebenswerte und hiemit etwas Lustvolles zu sein, wenn anders die Glückseligkeit ungehemmte Tätigkeit, sei es aller Fähigkeiten, sei es einer einzelnen, ist. Und so scheint das höchste Gut, tatsächlich eine Art Lust zu sein, obschon die meisten Lustgefühle schlecht sein mögen. Allgemein gilt das selige Leben als angenehm, sodaß man die Lust mit Recht in den Begriff der Glückseligkeit aufnimmt. Und wenn Plato die Lust besonders auch mit dem Hinweis darauf zu diskreditieren meint, daß alle Tiere nach ihr verlangen,[2]) steht Aristoteles nicht an, aus diesem allgemeinen Streben, das die Menschen mit den Tieren gemein haben, umgekehrt zu entnehmen, daß die Lust irgendwie an der Begründung des höchsten Gutes Anteil hat.[3]) Während Plato in diesem allgemeinen Streben nur das Merkmal des Tierischen erkennen will, vernimmt Aristoteles in ihm die Stimme der Natur. Seiner Gepflogenheit gemäß, sich am allgemeinen Bewußtsein zu orientieren, die allgemeine Überzeugung als ein Kennzeichen der Wahrheit zu gebrauchen, vermag er auch das allgemeine Streben nach Lust nicht ohne weiteres als eine Verirrung zu betrachten, ist vielmehr geneigt, darin zugleich eine Regung der gesunden und richtig geleiteten Natur zu erblicken. Zwar verlangen nicht alle nach der nämlichen Lust, da nicht alle die nämliche Natur haben; aber

[1]) VII 14, 1153 b 7. — [2]) Phil. 67 b. — [3]) VII 14, 1153 b 24.

nach Luſt verlangen doch alle. Ja, vielleicht iſt ihr Verlangen in Wirklichkeit gar nicht auf jene Luſt gerichtet, die ſie anzuſtreben glauben; vielleicht geht doch das Streben aller auf die nämliche Luſt, da alles Seiende von Natur aus etwas Göttliches in ſich hat. Nur denkt man beim Worte Luſt vor allen Dingen an die körperlichen Lüſte, weil ihnen die Menſchen meiſtens zugetan ſind, die einen mehr, die anderen weniger; weil die ſinnlichen Luſtgefühle das Alltägliche und Allbekannte ſind, glaubt man, daß ſie allein exiſtieren.

So gibt Ariſtoteles dem allgemeinen Streben nach Luſt eine ganz andere Wendung als Plato. Nicht bloß die tieriſche Natur kommt in dieſem Streben zur Geltung, ſondern auch die höhere Menſchennatur. Mag das Verlangen nach Luſt unter der Herrſchaft tieriſcher Inſtinkte noch ſo ſehr ausarten, im Kerne enthält es zugleich den allgemeinen Glückſeligkeitsdrang der beſſeren Menſchennatur. Die platoniſche Betrachtungsweiſe haftet, ſo urteilt Ariſtoteles, an der Außenſeite des allgemeinen Luſtſtrebens, dringt nicht in das tiefere Weſen desſelben ein. Ariſtoteles will die Wirklichkeit nicht beſchönigen und die platoniſche Auffaſſung nicht eigentlich als falſch, ſondern nur als unvollſtändig darſtellen. Sieht Plato in der Luſt beinahe nur die Regung der Sinnlichkeit, ſo entdeckt Ariſtoteles in ihr auch jenen Glückſeligkeitsdrang, der die höchſte Beſtimmung der Menſchennatur verrät; ja, er erkennt in dieſem allgemeinen Begehren geradezu ein göttliches Weſenselement. Immer mehr nimmt die Luſt den Charakter eines Gutes und eines Beſtandteils der Glückſeligkeit an. Wäre ſie kein Gut, ſo argumentiert Ariſtoteles weiter, dann könnte ſie nicht Beſtandteil der Glückſeligkeit, das ſelige Leben könnte nicht mit Luſtempfindungen verbunden ſein. Und doch, ſo ſcheint Ariſtoteles ſagen zu wollen, hat ſelbſt Plato die Abſicht, die Luſt in das höchſte Gut aufzunehmen. Noch mehr; iſt die Luſt kein Gut, ſo ſchließt die Glückſeligkeit auch den Schmerz nicht aus; denn iſt die Luſt kein Gut, ſo der Schmerz kein Übel, ſo daß kein Anlaß beſteht, ihn zu fliehen. Andererſeits kann

die Lust nur dadurch in die Glückseligkeit eingehen, daß sie mit entsprechender Tätigkeit verknüpft ist.[1])

Das Bemühen, Lust und Glückseligkeit mit einander zu vereinigen, geht so von zwei verschiedenen Punkten aus. Wie das Verhältnis zwischen Lust und Tugend, so hat auch das zwischen Lust und Glückseligkeit den Charakter der Gegenseitigkeit. Wie Lust und Tugend gegenseitig auf einander hinweisen, die Lust dazu bestimmt ist, durch die Tugend geregelt zu werden, und die Tugend ihrer Natur nach die Lust mit sich bringt,[2]) so scheinen auch Lust und Glückseligkeit auf einander hinzuweisen. Einerseits entdeckt Aristoteles in der Lust den Ausfluß des allgemeinen Glückseligkeitsdranges und hiemit die Beziehung zur Glückseligkeit, andererseits liegt es im Begriffe der Glückseligkeit, das im höchsten Maße Begehrenswerte und darum Angenehme oder Lustvolle zu sein, den Schmerz aus- und die Lust einzuschließen.

Nicht zufrieden mit der Feststellung, daß es auch gute Lustgefühle gibt, schält dann Aristoteles auch noch speziell aus der sinnlichen Lust einen guten Kern heraus. Solchen, die von den guten und erstrebenswerten Lustgefühlen die sinnlichen vollständig ausschließen wollen, gibt er nämlich zu bedenken, daß auch hier, auf diesem engeren Gebiete, die Lust als der Gegensatz des Schmerzes allem Anscheine nach ein Gut ist. Gewiß, das Übermaß ist etwas Schlechtes, aber nicht schon die sinnliche Lust überhaupt; genießen doch alle irgendwie die Freuden des Essens, des Weines und des geschlechtlichen Verkehrs, wenn auch nicht alle in der rechten Weise.[3]) Auch in der sinnlichen Lust findet Aristoteles nicht lauter Verirrung, sondern zugleich die Regung der gesunden Natur.[4]) Der platonische Standpunkt wird Schritt für Schritt zurückgedrängt. Nicht bloß der platonische Lustbegriff im allgemeinen wird einseitig und unvollständig befunden, ganz ähnlich lautet das Urteil über die Einschätzung der sinnlichen Lust im besonderen.

[1]) VII 14, 1154 a. — [2]) S. oben S. 147. — [3]) VII 14, 1154 a 8. — [4]) X 2, 1173 a 4.

Aber auch jeʒt glaubt Ariſtoteles die Bedeutung der Luſt gegenüber der platoniſchen Schule noch nicht vollſtändig gewürdigt zu haben. Da man nämlich nicht bloß die Wahrheit ſagen, ſondern auch die Quelle des Irrtums aufdecken ſoll, weil dadurch die Überzeugungskraft der Wahrheit verſtärkt wird, ſo ſoll auch noch dargetan werden, wie es denn kommt, daß gerade die ſinnlichen Lüſte ſo allgemein und vorwiegend begehrt werden, daß es den Anſchein gewinnt, als ſei alle Luſt etwas Sinnliches oder Niedriges. Ihren Grund hat dieſe Erſcheinung vor allem darin, daß die ſinnliche Luſt die Unluſt vertreibt. Je ſtärker die Unluſt iſt, deſto mehr ſucht man ſie durch ſtarke Luſt zu vertreiben, ſo daß die Luſt in dieſem Fall den Charakter der Arznei annimmt.[1]) Ferner werden dieſe Luſtgefühle wegen ihrer Heftigkeit begehrt und zwar beſonders von ſolchen, die keine anderen Freuden kennen und deshalb eine wahre Gier nach ihnen empfinden. Solange nun derlei Genüſſe nicht ſchädlich ſind, verdienen ſie keinen Tadel; werden ſie aber ſchädlich, dann auch unerlaubt. Abgeſehen davon, daß manchen andere Freuden verwehrt ſind, kommt hiebei der Umſtand in Betracht, daß für viele Menſchen bei ihrem Naturell ein Zuſtand ohne Luſt ſo viel wie einen Zuſtand der Unluſt bedeutet. Und die Phyſiologen wollen wiſſen, daß ſich das animaliſche Weſen immer in einem Zuſtande des Leidens befindet;[2]) denn das Sehen und Hören ſei ſchmerzlich, nur daß wir, wie ſie ſagen, daran gewöhnt ſind. Erregbare Naturen ſodann bedürfen fortwährend der Arznei; denn ihr Leib empfindet infolge der eigenartigen Miſchung der Säfte ſtets ein eigentümliches Unbehagen und iſt daher immer in einem Zuſtand des Begehrens. Die Luſt nun vertreibt dieſes Unbehagen, ſowohl die beſondere, der betreffenden Unluſt entgegengeſeʒte, als auch jede beliebige andere Luſt, wenn ſie nur ſtark genug iſt. Auf ſolche Weiſe

[1]) VII 15, 1154 a 22. — [2]) Wie Aspasius zu VII 15, 1154 b 7 mitteilt, wußte ſchon Anaxagoras von dieſer Anſchauung zu berichten. Ähnlich Theophrast, De sens. 29. Diels, Fragmente der Vorſokratiker I 395, 22. 3. Aufl.

aber werden die Menschen zügellos und schlecht.[1]) Lustempfindungen jedoch, die nicht durch Unlust bedingt sind, arten nicht in solcher Weise aus, führen nicht zum Übermaß oder zur Zügellosigkeit. Während eine Lust, die aus Unlust entspringt, nur etwas zufällig Angenehmes ist, sofern sie nämlich als Arznei gebraucht wird und eine heilende Wirkung ausübt, sind jene anderen Lustgefühle etwas schlechthin und von Natur aus Angenehmes und dazu angetan, die gesunde Natur desto mehr zur Tätigkeit zu veranlassen.[2])

Noch einmal gewinnt so der Philosoph einen neuen Gesichtspunkt, um die beiden, so überaus verschiedenen Arten, der Lust, Begierde und Befriedigung, einander mit aller Schärfe gegenüberzustellen. Die Frage, warum sinnliche Lüste so sehr begehrt werden, beantwortet sich in der Hauptsache auf Grund einer vorhandenen Unlust. Im Drang, von Unlust frei zu werden, sucht das animalische Wesen möglichst viel Lust zu erhaschen. Die Unlust gibt dem Luststreben, das sich in Begierde und Begierlichkeit äußert, fortwährend Nahrung; und darum artet dieses Streben so gerne in Zügellosigkeit aus, während die Lust als Befriedigung einer solchen Gefahr nicht ausgesetzt ist. Nur die Lust, die aus Unlust hervorgeht, die Lust als Begierde, läßt eine Ausartung zu, nicht aber jene Lust, die mit naturgemäßer Tätigkeit verbunden ist und etwas in sich Gutes darstellt. Sucht der Mensch im ersteren Fall die Lust nicht selten in Dingen, die ihrer Natur nach nicht oder wenig dazu angetan sind, Freude zu wecken, so schöpft er im andern Fall aus Quellen, auf welche die Natur selber verweist. Dem vermeintlich oder doch bloß zufällig Angenehmen steht das von Natur aus Angenehme gegenüber. In den Begriff jener ersteren Lust geht hiebei insofern ein neues Moment ein, als sie jetzt mit einer Arznei verglichen wird. Wie die Arznei dazu bestimmt ist, eine Krankheit zu heilen, so soll auch jene Lust als Heilmittel dienen und zwar gegenüber einem Zustand der Unlust. Wurde bisher die Lust als Begierde immer wieder mit einem Zustand der Unvollkommenheit und der Unlust in Zusammenhang ge-

[1]) VII 15, 1154 b 2. — [2]) 1154 b 15.

bracht, so jetzt auch mit einem Zustand des Ungesunden oder Naturwidrigen. Die Lust als Begierde strebt über den Zustand der Unvollkommenheit und der Unlust, des Ungesunden und Naturwidrigen hinaus. Dem gegenüber erscheint dann die Lust als Befriedigung destomehr als Regung der gesunden Natur, als naturgemäße und normale Lebensäußerung; und diesen Gegensatz wollte Aristoteles noch einmal von einem teilweise veränderten Gesichtspunkte aus hervorheben. Die ganze Abhandlung dreht sich um den Unterschied zwischen Begierde und Befriedigung. Aristoteles will die platonische Lustlehre als unvollständig und einseitig dartun, will zeigen, daß ihr durchweg nur die Lust als Begierde vor Augen schwebt. Die Abhandlung richtet sich gegen eine zu engherzige und zu rigorose Beurteilung der Lust und offenbart den freieren und unbefangenen Blick des Aristoteles. Mag die Lust als Begierde oder Begierlichkeit die platonische Auffassung rechtfertigen, die Lust als Befriedigung hat nichts mit Unlust und Sinnlichkeit, Mangel und Unvollkommenheit, Werdegang und Bewegung zu tun; sie ist vielmehr ein Zeichen einer normalen Entwicklung der Menschennatur und hängt deshalb mit dem Wesen der Glückseligkeit innerlich zusammen.

2. Zweite Abhandlung (X 1, 1172 a 15 ff.).

Den bisherigen Ausführungen schließt sich die zweite Abhandlung über die Lust, obschon durch zwei Bücher von ihnen getrennt, organisch an. Die Polemik gegen die platonische Lustlehre wird fortgesetzt. Schon die erste Bemerkung läßt die Spitze gegen Plato deutlich erkennen. Wenn nämlich Aristoteles betont, daß das Streben nach Lust mit unserm Geschlechte auf das Engste verwachsen sei,[1]) so richtet sich diese Feststellung offenbar gegen die platonische Anschauung, als wäre das Streben nach Lust nur eine Sache von Kindern und Tieren.[2]) Dabei ist Aristoteles in der glücklichen Lage, sich auf Plato selber berufen zu können, nämlich auf die auch von Plato anerkannte Tatsache, daß sich die Erziehung

[1]) X 1, 1172 a 19. — [2]) S. oben S. 261.

der Luſt- und Unluſtgefühle wie eines Steuerruders bedient, um die Jugend richtig zu lenken.[1]) Nimmermehr könnte die Aufgabe der Erziehung ſo aufgefaßt werden, wenn jene Gefühle für das menſchliche Leben nicht eine dauernde Bedeutung hätten, eine Wahrheit, die deshalb Ariſtoteles auch in dieſem Zuſammenhange ausdrücklich hervorhebt. Ja, nicht bloß in der Jugend, ſondern das ganze Leben hindurch hängt das ſittliche Verhalten und die Glückſeligkeit von der Richtung der Gefühle ab.[2])

Die Platoniker ſind ſodann auch gemeint, wenn ſich Ariſtoteles gegen jene wendet, welche die Luſt für etwas durchaus Schlechtes ausgeben, weniger, als wären ſie von der Richtigkeit ihrer Angaben vollkommen überzeugt, als in der Meinung, daß es für das praktiſche Leben beſſer ſei, die Luſt zu den ſchlechten Dingen zu rechnen, auch wenn dem nicht ſo ſein ſollte.[3]) Da nämlich die große Maſſe den Lüſten zuneigt, um ihnen Sklavendienſte zu leiſten, ſo müſſe man auf die entgegengeſetzte Seite hinhalten, um in die rechte Mitte zu kommen. Allein dieſe Berechnung dürfte, ſo urteilt Ariſtoteles, ein Irrtum ſein; denn gegenüber dem Wollen und Handeln bedeuten Worte weniger als das lebendige Beiſpiel. Und jeder Widerſpruch zwiſchen der Lehre und dem tatſächlichen Verhalten bringt den Betreffenden um das Vertrauen, auch in Bezug auf das, was an ſeinen Worten wahr iſt. Wer gegen die Luſt eifert, gleichwohl aber in einem einzelnen Falle auf dem Streben nach ihr ertappt wird, ſetzt ſich daher leicht dem Verdachte aus, allgemein nach ihr zu ſtreben; denn ſcharfe Unterſchiede zu machen, iſt nicht Sache der großen Maſſe. Jenen Lehren, die der Wahrheit entſprechen, iſt daher nicht bloß theoretiſch, ſondern auch im Intereſſe des praktiſchen Lebens der Vorzug zu geben. Dadurch, daß ſie mit den Taten im Einklang ſtehen, erwecken ſie Vertrauen und nehmen für ſich ein.

Im übrigen fühlt ſich Ariſtoteles veranlaßt, nunmehr der Art und Weiſe entgegenzutreten, wie die Platoniker den Hedonismus des Eudoxus widerlegen wollen. Obwohl

[1]) S. oben S. 144. — [2]) X 1, 1172 a 23. — [3]) X 1, 1172 a 27.

ſelbſt aus der Schule Platos hervorgegangen, hält Eudoxus die Luſt für das höchſte Gut, und zwar deshalb, weil alle vernünftigen und vernunftloſen Weſen nach ihr ſtreben.[1]) Überall erkennt man ja das Gute daran, daß es begehrt wird; das am meiſten Begehrte muß deshalb das höchſte Gut ſein. Der Umſtand, daß alle Weſen nach Luſt verlangen, zeigt deshalb, daß ſie für alle das höchſte Gut iſt. Wie jedes Weſen die ihm entſprechende Nahrung findet, ſo auch, was ſeiner Natur gut iſt. Was für alle gut iſt und von allen erſtrebt wird, muß daher in der Tat das höchſte Gut ſein. Das Gleiche ſcheint ſich nach Eudoxus aus der Natur des Schmerzes zu ergeben. Wie nämlich der Schmerz von allen geflohen wird, ſo muß die Luſt als deſſen Gegenteil für alle begehrenswert ſein.[2]) Ferner: im höchſten Grade begehrenswert iſt, was nicht eines andern, ſondern ſeiner ſelbſt wegen begehrt wird. Dies trifft aber auf die Luſt anerkanntermaßen zu; denn niemand fragt, wozu man Luſt oder Freude empfindet, da es als ſelbſtverſtändlich gilt, daß die Luſt ihrer ſelbſt wegen geſucht wird.[3]) Auch wird jedes andere Gut, wie die Gerechtigkeit oder Mäßigkeit, durch die Verbindung mit der Luſt in ſeinem Werte geſteigert.[4])

Ariſtoteles ſelbſt knüpft an dieſe Mitteilungen über die Luſtlehre des Eudoxus keine ausführlichere Kritik, ſondern läßt es ſich mit zwei Bemerkungen genügen. Wenn die Lehre des Eudoxus, ſo heißt es zunächſt, einen gewiſſen Anklang gefunden hat, ſo verdankt es dieſen weniger ihrem eigenen Werte als dem reinen Charakter ihres Urhebers.[5]) Der Umſtand ſodann, daß ein Gut durch die Verbindung mit der Luſt deſto begehrenswerter wird, beweiſt nicht, wie Eudoxus meint, daß die Luſt das höchſte Gut iſt, ſondern nur, daß ſie ein Gut iſt, da jedes Gut imſtande iſt, den Wert eines anderen zu ſteigern. Andererſeits hat mit einem ähnlichen Argument ſchon Plato dargetan, daß die Luſt nicht das höchſte Gut iſt, nämlich mit der Erwägung, daß ein luſtvolles Leben in Verbindung mit Einſicht ein höheres Gut

[1]) X 2, 1172 b 9. — [2]) 1172 b 18. — [3]) 1172 b 20. Vgl. I 12, 1101 b 27. — [4]) X 2, 1172 b 23. — [5]) 1172 b 15.

ist als für sich allein;[1]) denn wenn die Lust durch einen solchen Zusatz eine Steigerung erfährt, so kann sie nicht das höchste Gut sein, da dieses durch keinen Zusatz erhöht oder begehrenswerter gemacht werden kann.

Weiter will sich Aristoteles vorderhand mit dem Hedonismus selbst nicht auseinandersetzen, sondern fortfahren, die Lustlehre der Platoniker zu kritisieren; nur gelten seine Ausführungen speziell den Einwänden, die von den Platonikern gegen Eudoxus erhoben wurden. Mit ihrer Stellung zu Eudoxus geben ihm die Platoniker neuen Anlaß zu kritischen Erörterungen. Vor allem läßt er nicht an dem Satze rütteln, daß das allgemeine Begehrtwerden ein Kennzeichen des Guten ist.[2]) Da er die allgemeine Überzeugung nach wie vor als ein Kennzeichen der Wahrheit betrachtet, so muß nach seiner Anschauung das, was allgemein begehrt und hiedurch allgemein als ein Gut angesehen wird, wirklich ein Gut sein. Wer die Bürgschaft zerstört, die in der allgemeinen Überzeugung enthalten ist, wird schwerlich etwas Besseres an ihre Stelle setzen. Wäre jenes Streben nur den vernunftlosen Wesen eigen, so hätte es vielleicht noch einen Sinn, den Satz des Eudoxus anzuzweifeln; so aber wird das Streben nach Lust von den vernünftigen Wesen geteilt. Und mag dieses Streben durch Schlechtigkeit irregeleitet und entstellt werden, es enthält doch einen besseren Kern. Aristoteles bleibt dabei, daß sich in dem Streben nach Lust trotz aller Ausartung die Stimme der Natur vernehmen läßt; irgendwie und in einem gewissen Sinne bezeichnet die Lust wirklich das Ziel der Natur.[3]) Der Umstand, daß sich das natürliche Streben durchweg der Lust zuwendet, ist ein Fingerzeig, daß das höchste Gut tatsächlich mit ihr zu tun hat. Das allgemeine Verlangen der Natur kann nicht eine vollständige Täuschung sein. Aristoteles ist zu sehr daran gewöhnt, sich an der allgemeinen Überzeugung zu orientieren und in dem regelmäßigen, immer wiederkehrenden Verhalten der Natur den Hinweis auf wirkliche Zwecke zu er-

[1]) Aristoteles hat offenbar Phil. 60 e im Auge. — [2]) X 2, 1172 b 36. — [3]) 1173 a 5.

kennen, als daß er das allgemeine Streben nach Luſt von Grund aus und in jeder Beziehung als eine Abweichung von der natürlichen Ordnung betrachten könnte. Das Streben nach Luſt hat bei ſeiner Allgemeinheit für Ariſtoteles nicht bloß ſubjektiven Charakter, iſt nicht bloß der Ausfluß ſubjektiver Bedürfniſſe und Wünſche, ſondern offenbart zugleich eine objektive, in der Natur begründete Ordnung.

Ebenſowenig darf nach Ariſtoteles einem anderen Argument, nämlich jenem, das Eudoxus vom Schmerze hernimmt, jede Beweiskraft abgeſprochen werden. Die Platoniker wollten es nicht gelten laſſen, daß deswegen, weil der Schmerz ein Übel iſt, die Luſt ein Gut ſein müſſe; denn zu einem Übel könne nicht bloß ein Gut, ſondern auch ein Übel, nämlich ein ſolches anderer Art, in Gegenſatz treten. Beide, Luſt und Schmerz, können Übel ſein. Allein ſo richtig an ſich dieſer Gedanke iſt, tatſächlich hat er doch keine Berechtigung. Wären beide, Luſt und Schmerz, ein Übel, ſo müßten auch beide geflohen werden. In Wirklichkeit wird nur der Schmerz geflohen, die Luſt aber geſucht.[1]) Während die platoniſche Anſchauung dazu neigt, den Gegenſatz zwiſchen Luſt und Unluſt abzuſchwächen, iſt dieſer Gegenſatz für Ariſtoteles ein abſoluter. Sind Luſt und Unluſt regelmäßig miteinander vermiſcht, ſo bilden ſie keinen wirklichen Gegenſatz, ſondern nur zwei verſchiedene Seiten der nämlichen Sache. Beide ſind daher für die platoniſche Auffaſſung Werde- oder Bewegungsvorgänge, beide ſind Zeichen der Unvollkommenheit, ſo daß der Zuſtand höchſter und gottähnlicher Vollkommenheit als ein Zuſtand der Ruhe nicht bloß die Unluſt, ſondern auch die Luſt, nicht bloß den Schmerz, ſondern auch die Freude ausſchließt.[2]) Ariſtoteles jedoch ſtellt beide einander wie Bewegung und Ruhe, Unvollkommenheit und Vollkommenheit, Mangel und Befriedigung, Schlechtes und Gutes gegenüber, ſo daß beide nicht mehr wie verſchiedene Seiten der nämlichen Sache erſcheinen, ſondern einander in jeder Beziehung entgegengeſetzt ſind.

[1]) 1173 a 6. — [2]) Phil. 33 b. 55 a. Lafontaine, a. a. O. 126. 20[illegible]. Hans Meyer 168 1).

Für unzulässig hält es Aristoteles auch, die Lust deshalb von den Gütern auszuschließen, weil sie nicht zur Kategorie der Qualitäten gehört; denn auch das tugendhafte Handeln und glückselige Leben gehört nicht zu den Qualitäten.[1]) Während die Platoniker sämtliche Güter den Qualitäten einzureihen scheinen,[2]) ist Aristoteles der Anschauung, daß das Gute sich ebenso auf alle Kategorien verteilt wie das Sein.[3])

Ein anderer Versuch, die Lust zu den Gütern in Gegensatz zu bringen, lehnt sich an pythagoreische Begriffe an, definiert nämlich das Gute als etwas Bestimmtes oder Begrenztes, die Lust aber als etwas Unbestimmtes oder Unbegrenztes, da sie verschiedene Grade zulasse.[4]) Allein auch auf diese Weise kann, wie Aristoteles erwidert, ein Gegensatz nicht begründet werden. Gradunterschiede finden sich nicht bloß in der Lust, sondern auch in der Tugend, da doch der eine gerechter und tapferer ist als der andere. Das Gleiche gilt von der Gesundheit, die ebenfalls nicht allen Menschen im nämlichen Grade beschieden und sogar am nämlichen Individuum Schwankungen unterworfen ist. Gradunterschiede und Güter schließen sich also nicht aus.

Wenn sodann die Lust als Bewegungs- und Werdevorgang definiert und so dem höchsten oder vollendeten Gute als etwas Unvollendetes gegenübergestellt wird, so wendet Aristoteles hiegegen Folgendes ein.[5]) Während die Bewegung stets eine gewisse Geschwindigkeit hat, kann bei der Lust hievon keine Rede sein. Nur der Eintritt der Lust kann mit größerer oder geringerer Geschwindigkeit erfolgen, die Lust selber jedoch nimmt solche Eigenschaften nicht an, weshalb sie in dieser Beziehung mit den Vorgängen des Gehens, des Wachstums usw., nicht verglichen werden kann. Und wie soll die Lust ein Werdevorgang sein?[6]) Alles Werden verlangt doch einen entsprechenden Ausgangspunkt, da etwas nicht aus allem, sondern nur aus einem Ding von entsprechender Beschaffenheit werden kann. Dazu kommt, daß ein Ding,

---

[1]) X 2, 1173 a 13. — [2]) Burnet 444. — [3]) I 4, 1096 a 23. Vgl. Stewart II 411. — [4]) X 2, 1173 a 15. Phil. 26 c ff. — [5]) X 2, 1173 a 29. — [6]) 1173 b 4.

das durch Luſt entſteht, durch Unluſt zerſtört werden müßte.[1]) Inwiefern wird nun, ſo will Ariſtoteles offenbar fragen, die Luſt, beziehungsweiſe Unluſt dieſen Forderungen gerecht? Was bildet den Ausgangspunkt eines ſolchen Werdens? Und wo iſt das Ding, das durch Luſt entſteht und durch Unluſt zerſtört wird?[2]) Die Platoniker erwidern, daß die Unluſt in einem Zuſtand des Mangels, die Luſt aber im Ausgleich dieſes Mangels oder in der Herſtellung des naturgemäßen Zuſtandes beſteht; in dieſem Sinne ſei die Luſt ein Werdevorgang.[3]) Allein dann müßte, ſo entgegnet Ariſtoteles, die Luſt mit einem materiellen Vorgang zuſammenfallen; denn Vorgänge dieſer Art haben die Platoniker vor Augen, wenn ſie vom Ausgleich von Mängeln und der Herſtellung naturgemäßer Zuſtände reden. In Wirklichkeit beſteht die Luſt nicht in einem materiellen Vorgang und auch nicht in der Herſtellung eines naturgemäßen Zuſtandes. Vielmehr liegt das Verhältnis ſo, daß man infolge der Herſtellung eines ſolchen Zuſtandes Luſt empfindet, wie man infolge eines Vorganges der entgegengeſetzten Art Unluſt empfindet.[4]) Die gegneriſche Anſchauung iſt unverkennbar von einem beſtimmten Fall abſtrahiert, nämlich von jenen Luſt- und Unluſtgefühlen, die mit Hunger und Eſſen verbunden ſind. Hier beſteht in der Tat zunächſt ein Zuſtand des Mangels und der Unluſt, und die Luſt iſt durch den Ausgleich dieſes Mangels oder die Herſtellung des naturgemäßen Zuſtandes bedingt. Allein dieſer Fall darf nicht auf alle Luſtempfindungen übertragen werden. Vielen Luſtgefühlen gehen keine Unluſtgefühle voraus, wie den Freuden der Wiſſenſchaft oder auch vielen Freuden der ſinnlichen Wahrnehmung,[5]) eine Beobachtung, die Ariſtoteles übrigens ſchon bei Plato vorfinden konnte.[6]) Hier beſteht alſo die Luſt nicht im Ausgleich eines Mangels; wie ſollte ſie dann ein Werdevorgang ſein?

Daß ſich dieſe Darlegungen wirklich gegen die Platoniker richten, iſt nach dem Vorausgehenden nicht zweifelhaft. Ariſtoteles bekämpft hier die nämliche Luſtlehre, die

[1]) Phys. III 5, 204 b 33. — [2]) Burnet 446. — [3]) X 2, 1173 b 7. — [4]) 1173 b 12. — [5]) Vgl. VII 13, 1152 b 36. — [6]) Rep. IX 584 b. Phil. 51 b.

er ſchon in der erſten Abhandlung bekämpft hatte, und die wenigſtens in den Grundzügen ſchon im platoniſchen „Philebus" gegeben iſt. Immer noch wendet er ſich gegen das Beſtreben, die Luſt allgemein oder doch vorzugsweiſe zu einem Übel zu ſtempeln, ſie als einen Werdevorgang und als die Herſtellung eines naturgemäßen Zuſtandes zu definieren. Direkt an den „Philebus" knüpft die gegneriſche Lehre auch an, wenn ſie die Luſt als etwas Unbeſtimmtes und Unabgegrenztes bezeichnet, mit der Begründung, daß die Luſt verſchiedene Grade zuläßt.[1]) Im übrigen erhält die platoniſche Luſtlehre zum Teil eine Faſſung, die nicht bloß über den „Philebus", ſondern auch über die Darſtellung im 7. Buche hinausweiſt. Zum erſten Male hört man von dem Verſuche, die Luſt zu den Qualitäten oder bleibenden Eigenſchaften in Gegenſatz zu bringen, um ihr auch von dieſem Geſichtspunkte aus den Charakter eines höchſten Gutes abzuſprechen. Überhaupt gelangt das für die Platoniker charakteriſtiſche Beſtreben, die Luſt in Werden und Entſtehung, in Fluß und Bewegung aufzulöſen, zu einem weſentlich kräftigeren Ausdruck als in der erſten Abhandlung. Mag die Luſt als ein Werde- oder als ein Bewegungsvorgang, als etwas Unbeſtimmtes oder als etwas den Qualitäten Entgegengeſetztes dargeſtellt werden, all dieſe Beſtimmungen kommen auf das nämliche hinaus. Immer wieder ſoll die Luſt dem höchſten Gute möglichſt ſcharf gegenübergeſtellt und deshalb nicht als ein End- oder Zielpunkt, nicht als etwas Ruhendes oder Abſchließendes, ſondern als ein ruheloſes Fließen und Streben charakteriſiert werden. Und all dieſe Argumente richten ſich gegen den Hedonismus des Eudoxus. Begreiflich genug. Je mehr dieſer die Luſt als das letzte Ziel des Lebens hinſtellt, als jenes Gut, das nur ſeiner ſelbſt willen und nicht mehr eines andern wegen erſtrebt wird,[2]) je mehr alſo hier die Luſt als etwas Endgültiges und Abſchließendes (τέλειον) betrachtet wird, deſto mehr geben ſich die Platoniker Mühe, die Luſt im entgegengeſetzten

[1]) X 2, 1173 a 15. Phil. 24 e. 31 a. — [2]) X 2, 1172 b 20. I 11, 1101 b 27.

Lichte, nämlich als etwas Werdendes und Unvollendetes (ἀτελές) erſcheinen zu laſſen.[1]) Der Gegenſatz zu Eudoxus drückt dieſer Phaſe der platoniſchen Luſtlehre das Gepräge auf. Zeigt das 7. Buch dieſe Luſtlehre in einer Geſtalt, die kaum über den „Philebus“ hinausgeht, ſo läßt das 10. Buch auch den Gegenſatz zum Hedonismus des Eudoxus erkennen.[2]) Beide Abhandlungen ſpiegeln alſo verſchiedene Stadien der platoniſchen Luſtlehre wieder. Im übrigen aber gipfeln beide in der Feſtſtellung, daß es die Luſtlehre der platoniſchen Schule an der notwendigen Unterſcheidung fehlen läßt und deshalb keine allgemeine Gültigkeit beanſpruchen kann, daß die Luſt nicht immer etwas Schlechtes und nicht immer mit Unluſt verbunden iſt, daß ſie nicht immer den Charakter einer Begierde hat und nicht immer einen Werdevorgang bezeichnet. So wenig Ariſtoteles daran denkt, ſich mit dem Standpunkte des Eudoxus zu identifizieren, ſo ſehr legt er Gewicht darauf, zu zeigen, daß ihm die Platoniker nicht gerecht werden. Die Luſt iſt zwar nicht das höchſte Gut, wie Eudoxus meint; allein ſie iſt auch nicht ſo allgemein ein Übel, wie die Platoniker meinen. Die Notwendigkeit, entſprechende Unterſcheidungen anzubringen, möchte deshalb Ariſtoteles immer wieder betonen. Von dieſem Geſichtspunkte aus ſtellt er dem Verſuch, unter Hinweis auf ſchlechte Lüſte die Luſt überhaupt zu brandmarken, noch folgende Erwägungen entgegen.[3])

Vor allem ſei zu bedenken, daß es ſich in dieſem Falle gar nicht um wahre Freuden handelt. Was nämlich Leuten von ſchlechter Geſinnung Freude bereitet, darf nicht ſchlechthin als luſtvoll gelten, wie auch das, was Kranken den Eindruck des Süßen oder Bitteren macht, nicht immer in Wirklichkeit von ſolcher Beſchaffenheit iſt. Oder man erwidert, daß Luſtempfindungen in der Tat begehrenswert ſind, aber nicht, wenn ſie aus ſolchen Quellen fließen, wie auch der Reichtum wünſchenswert iſt, aber nicht, wenn er durch Verrat

[1]) X 2, 1173 a 29. — [2]) U. v. Wilamowitz-Möllendorff (Platon II, 276) hält es für wahrſcheinlich, daß bereits der „Philebus“ auf Eudoxus Bezug nimmt. — [3]) X 2, 1173 b 20.

erworben wird, und wie Gleiches von der Gesundheit gilt. Oder man sagt, daß die Lustempfindungen spezifisch verschieden sind, je nachdem sie von reinen oder unreinen Dingen herstammen, und daß es gar nicht möglich ist, die Freuden des Gerechten zu empfinden, ohne gerecht zu sein, wie man auch nicht die Freuden der Musik empfinden kann, ohne musikalisch zu sein, usw. Auch der Umstand, daß es einem wahren Freunde um das Gute, einem Schmeichler nur um die Lust zu tun ist, scheint zu beweisen, wenn auch nicht, daß die Lust kein Gut ist, so doch wenigstens, daß es verschiedene Arten derselben gibt. Und fürwahr, niemand möchte für immer den Geisteszustand des Kindes festhalten, und wären ihm auch die größten Freuden des kindlichen Alters beschieden,[1]) wie man es auch verschmäht, seine Freude in gemeinen Dingen zu suchen, auch wenn sich keinerlei Unlust damit verbinden sollte. Andererseits widmen wir vielen Dingen unser Interesse, auch wenn sie keine Freuden eintragen, wie der Beobachtung, der Erinnerung, der Wissenschaft und der Tugend. Daß diese Beschäftigungen im allgemeinen Lustgefühle zur Folge haben, gibt nicht den Ausschlag; auch wenn sich solche Gefühle nicht einstellen, bleibt unser Verhalten das nämliche. Klar ist demnach, daß die Lust nicht das höchste Gut ist und daß nicht jede Lust begehrenswert ist, daß vielmehr nur bestimmte Lustgefühle erstrebt zu werden verdienen, Lustgefühle, die sich von den andern durch Ursprung und Beschaffenheit unterscheiden.[2])

An der Feststellung, daß im Gegensatz zu den Platonikern verschiedene Arten der Lust auseinanderzuhalten sind, hat demnach der Philosoph alles Interesse, wobei er übrigens abermals an Plato selbst anknüpfen konnte.[3]) Der Unterschied zwischen wahren und falschen, wirklichen und vermeintlichen Freuden kehrt wieder. Wie früher von der Lust als Begierde gesagt wurde, daß sie nicht immer das wirklich Angenehme, sondern oft nur das scheinbar Angenehme zum Gegenstande hat,[4]) so werden jetzt die schlechten Lüste

[1]) X 2, 1174 a. E. E. I 5, 1215 b 22. — [2]) X 2, 1174 a 8. — [3]) Phil. 12 c d. 13 a. — [4]) VII 13, 1153 a 3.

als bloß scheinbare Lüste gekennzeichnet, als Lüste, die nur bei einer verkehrten Seelenverfassung als solche empfunden werden. Eine andere Erwiderung läuft darauf hinaus, daß die Lust als solche indifferent, weder gut noch böse ist, und daß es von ihrem Ursprung abhängt, ob sie diesen oder jenen Charakter annimmt. Der Vergleich mit dem Reichtum und der Gesundheit jedoch ist eher dazu angetan, die Lust grundsätzlich als ein Gut und als etwas Begehrenswertes erscheinen zu lassen, nur mit der Einschränkung, daß sie, wie auch Reichtum und Gesundheit, nicht unter allen Umständen begehrenswert ist und darum nicht als höchstes Gut angesehen werden kann. Jetzt nimmt der Gedankengang eine Wendung. Bestand er bisher in einer Polemik gegen die Platoniker, so geht er jetzt in eine Ablehnung des Hedonismus über.[1]) Der Umstand, daß die Lust nicht immer ein Übel, sondern oft genug auch etwas Gutes, ja vielleicht sogar etwas im allgemeinen oder an sich Begehrenswertes ist, vermag keinen Hedonismus zu begründen. Die Lust ist nicht das höchste Gut und bedingt nicht für sich allein die Glückseligkeit. Müßte die Lust mit dem Verzicht auf die Entfaltung der höheren Anlagen und auf die Entwicklung des vernünftigen Wesens erkauft werden, so würde sie ihren Wert verlieren. Höher als alle Lust steht die Entfaltung der Natur und wertvolle Lebensarbeit.[2]) So sehr sich Aristoteles Mühe gibt, die Lust in einem günstigeren Lichte darzustellen, als die Platoniker, so wenig möchte er in einen Hedonismus verfallen. Seine Lebensanschauung ist nicht hedo-

[1]) H. S. Anton, Quae intercedat ratio inter Ethicorum librum VII 12—15 et lib. X 1—5. Gedani 1858. Enthalten in der Festschrift zur Säkularfeier des Danziger Gymnasiums: Gymnasii Gedanensis sacra saecularia tertia. — [2]) Charles Werner (284 ff.) bezweifelt ohne allen Grund, ob Aristoteles an dieser Stelle seine wirkliche Anschauung ausspricht. Als ob nicht der ganze Glückseligkeitsbegriff, ja die ganze Ethik des Aristoteles auf dieser Anschauung aufgebaut wäre! Kein Gedanke ist klarer und bestimmter durchgeführt, als dieser, daß die Lust in ihrem Werte und ihrem Charakter völlig von der Tätigkeit abhängig ist. Siehe unten S. 276 ff. 281 ff. Von irgend einem Versuch, dieses Verhältnis umzukehren, die Tätigkeit der Lust unterzuordnen, den Wert der ersteren von dem der letzteren abhängig zu machen, kann bei Aristoteles in keiner Weise die Rede sein.

niſtiſch oder eudämoniſtiſch, ſondern teleologiſch. Nicht bloß die Luſtlehre der Platoniker wird einſeitig und irrtümlich befunden, auch das entgegengeſetzte Extrem wird abgelehnt.[1])

Nach dieſen kritiſchen Ausführungen iſt Ariſtoteles in der Lage, zur poſitiven Löſung der Frage überzuleiten. Die Auseinanderſetzungen mit den Platonikern haben dazu die notwendigen Geſichtspunkte ergeben. Aus dieſem Gegenſatz wächſt die ariſtoteliſche Darſtellung vor allen Dingen heraus. Nicht als wäre Ariſtoteles gerade von den Platonikern durch den größten Abſtand getrennt; im Gegenteil, ſoweit wenigſtens Plato ſelbſt in Betracht kommt, findet Ariſtoteles auch für ſeine Luſtlehre zahlreiche Anknüpfungspunkte. Ja, auch in dieſer Lehre hat unſerm Philoſophen keiner ſo erheblich vorgearbeitet wie Plato. Dies wenigſtens in der Frage, wie ſich die Luſt zur Glückſeligkeit verhält; und dieſe Seite allein will ja Ariſtoteles in der Ethik ins Auge faſſen. Will doch Plato im „Philebus“ ebenfalls ſchon die Luſt mit dem höchſten Gute verbinden, in der Erkenntnis, daß dieſes nicht durch die Einſicht allein begründet wird, ſondern daß auch die Luſt einen Anteil daran hat; nur iſt Ariſtoteles mit der beſonderen Geſtaltung des Verhältniſſes nicht einverſtanden. Die Löſung der Frage iſt zwar angebahnt, aber keineswegs zu Ende geführt. Und gerade deshalb widmet Ariſtoteles der Schule Platos eine ſo eingehende Beſprechung, weil er ihren Anſchauungen einen höheren wiſſenſchaftlichen Wert zuerkennt. Wie ſich Ariſtoteles auch ſonſt gerade mit Plato beſonders eingehend beſchäftigt und vorzugsweiſe durch die Auseinanderſetzung mit ihm zu ſeiner eigenen Philoſophie gelangt, ſo auch in der Lehre von der Luſt. In dieſem Sinne liefert vor allem die Kritik der platoniſchen Luſtlehre die Elemente zu ſeiner eigenen Luſtlehre.

Jene kritiſchen Erörterungen haben nun insbeſondere

[1]) Suſemihl und Ramſauer dürften die Echtheit der Stelle X 2, 1174 a 8—10 mit Unrecht angezweifelt haben, wie bereits Stewart (II 419) betont hat. Wenn ſich auch Ariſtoteles im Vorausgehenden in erſter Linie mit den Platonikern befaßt hat, zuletzt wendet er ſich doch gegen Eudoxus, ſo daß jene Stelle den Abſchnitt durchaus ſinngemäß abſchließt.

ergeben, daß die Lust nicht allgemein als ein Bewegungs- oder Werdevorgang definiert werden darf, daß zwar der Eintritt einer Lustempfindung die Merkmale solcher Vorgänge aufweist, aber nicht die Lust selber. Auf diesen Gesichtspunkt greift jetzt Aristoteles zurück, um seine Anschauung vom Wesen der Lust zu entwickeln. Wie nämlich der Sehakt nicht erst allmählich, sondern in einem unteilbaren Augenblicke zustande kommt, so nach Aristoteles auch die Freude.[1]) Sie ist mit einem Male etwas Ganzes und wird nicht erst mit der Zeit vervollständigt, weshalb sie nicht unter die Kategorie der Bewegung fällt; denn die Bewegung vollzieht sich in der Zeit, strebt einem Ziele zu und gelangt erst mit der Erreichung desselben zur Vollendung, wie z. B. ein Hausbau. Während die Teile der Bewegung etwas Unvollendetes und sowohl von einander wie vom Ganzen inhaltlich verschieden sind, sofern etwa die Zusammenfügung der Steine etwas anderes ist als die Kannelierung der Säulen, die Herstellung des Fundamentes etwas anderes als die Ausführung des Dreischlitzes, wie auch jede dieser Funktionen etwas Unvollendetes und darum von der Gesamtfunktion oder dem Tempelbau Verschiedenes ist, kurz, während die Bewegung ein Vorgang ist, der sich aus zeitlich und inhaltlich verschiedenen Teilen zusammensetzt, ist die Lust etwas jeden Augenblick Fertiges und daher etwas völlig Homogenes. Während die Bewegung Zeit braucht, kommt die Lust in einem unteilbaren Augenblicke zustande. So wenig ein Sehakt oder ein Punkt oder überhaupt eine unteilbare Einheit einen Bewegungs- oder Werdevorgang darstellt, ebensowenig die Lust; diesen Gesichtspunkt möchte Aristoteles vor allen Dingen hervorkehren.

Ein zweiter Gesichtspunkt, den die Auseinandersetzungen mit der platonischen Schule ergeben haben, läßt die Lust als ein Korrelat einer vollkommenen Tätigkeit erscheinen.[2]) Ist doch die Tätigkeit im aristotelischen Sinne (ἐνέργεια) ebenso jeden Augenblick in sich vollendet und abgeschlossen, wie die Lust, so daß beide in ihrem Gegensatz zur Bewegung zu-

[1]) X 3, 1174 a 13. — [2]) X 4, 1174 b 14.

sammentreffen. Während die Bewegung in jedem Augenblick ihres Verlaufes etwas Unvollendetes ist, wie etwa die Vorgänge der Abmagerung, des Lernens, Gehens, Bauens usw. zeigen, so daß man von niemandem zu gleicher Zeit sagen kann, daß er geht und, daß er gegangen ist, daß er baut und, daß er gebaut hat, usw., kann man sehr wohl von einem im nämlichen Augenblick aussagen, daß er sieht und, daß er gesehen hat, daß er denkt und, daß er gedacht hat. Das Sehen wie das Denken ist ein Akt, der jeden Augenblick fertig ist, nicht aber erst allmählich zustande kommt. Solche Akte bezeichnet Aristoteles im Gegensatz zu Bewegungsvorgängen als Tätigkeiten im eigentlichen Sinne.[1]) Während die Bewegung zeitlich in verschiedene Teile zerfällt, ist die Tätigkeit ein Vorgang, der jederzeit sowohl als Gegenwart wie als Vergangenheit gedacht werden kann. Treffen also Tätigkeit und Lust in ihrem Gegensatz zur Bewegung in der Tat zusammen,[2]) so mag darin schon ein Hinweis liegen, daß beide innerlich zusammengehören. Die Lust enthält in ihrem Wesen die Beziehung zur Tätigkeit. Zur näheren Darlegung dieses Zusammenhangs geht Aristoteles von dem Gedanken einer vollkommenen Tätigkeit aus.

Durch zweierlei Voraussetzungen ist eine solche Tätigkeit bedingt, durch die Beschaffenheit des tätigen Wesens und durch ein entsprechendes Objekt. Eine Tätigkeit ist um so vollkommener, je vollkommener das tätige Subjekt und das entsprechende Objekt ist; die vollkommenste Tätigkeit aber ist zugleich die lustvollste.[3]) An den Akten der Wahrnehmung läßt sich dieser Zusammenhang vor allem beobachten. Je vollkommener die Wahrnehmungsorgane sind und je edler die Gegenstände, desto lustvoller sind solche Betätigungen. Das Gleiche gilt von der Denktätigkeit. Die Lust trägt darum in einem gewissen Sinne zur Vervollkommnung der Tätigkeit bei, zwar nicht in der Weise, wie deren Subjekt und Objekt, nicht als etwas der Tätigkeit Imma-

[1]) Met. IX 7, 1048 b 29. — [2]) X 3, 1174 a 16. — [3]) X 4, 1174 b 20. 22.

nentes, sondern als etwas zu ihr unmittelbar Hinzukommendes, so etwa, wie der normalen Entwicklung des jugendlichen Organismus von selber die Schönheit folgt.[1]) Daß sich der Mensch nicht immer in einem Zustand der Freude befindet, hat deshalb seinen Grund wesentlich darin, daß er nicht immer tätig ist. Davon abgesehen bereitet manches nur so lange wirklichen Genuß, als es neu ist; denn am Anfang gibt sich der Geist dem Gegenstande mit aller Lebhaftigkeit hin, dann aber läßt die Spannung nach und mit ihr auch die Lust.[2]) Und jetzt glaubt Aristoteles auch in der Lage zu sein, das allgemeine Streben nach Lust, auf das sich Eudoxus beruft, auf seinen tieferen Grund und seinen eigentlichen Sinn zurückzuführen. Den wirklichen Grund jenes Strebens entdeckt er nämlich darin, daß alle am Leben hängen.[3]) Das Leben besteht ja in einer Tätigkeit, und zwar pflegt jeder eine Tätigkeit auszuüben, die ihm besonders zusagt. Beschäftigt sich der eine mit der Musik, so der andere mit der Wissenschaft, usw. Lustgefühle aber sind mit einer jeden dieser Lebenstätigkeiten verknüpft und daher mit dem Leben überhaupt; und mit dem Leben ist deshalb auch die Lust der Gegenstand des allgemeinen Begehrens. So gibt Aristoteles dem Streben nach Lust eine Deutung, womit es einem größeren Ganzen eingegliedert wird. Nicht auf die Lust als solche ist jenes Streben gerichtet, sondern auf die lustvolle Tätigkeit. Nicht eine vollkommen selbständige Bewegung darf darin erblickt werden, sondern nur ein Teil oder eine Seite einer umfassenderen Gesamtbewegung. Weil der Mensch am Leben hängt und hiemit an der Lebenstätigkeit, klebt sein Herz auch an den Lustempfindungen, die mit aller wertvollen Lebenstätigkeit verbunden sind. Die Lust bezeichnet also kein selbständiges und kompletes Lebensziel, sondern nur einen Bestandteil des wirklichen Lebensziels.

Abermals hat der Gedankengang an einen Punkt geführt, wo Aristoteles zugleich seinen Standort gegenüber dem Hedonismus bestimmt. Wurde früher schon betont, daß die Lust nicht unterschiedslos erstrebt zu werden verdient, daß

[1]) X 4, 1174 b 23. 31. — [2]) 1175 a 3. — [3]) 1175 a 10.

vielmehr nur die Luſt am Guten eine wahre und wirklich erſtrebenswerte Luſt iſt, und daß nicht die Luſt, ſondern die Entfaltung der Lebenskräfte das Ziel des Daſeins bedeutet, ſo wird dieſer Gedanke nunmehr dadurch ergänzt, daß immerhin auch die Luſt in das Lebensziel aufgenommen wird. Die Luſt als ſolche zwar bedeutet das Lebensziel nicht, wohl aber die luſtvolle Tätigkeit.[1]) Der Hedonismus wird durch all dieſe Auffaſſungen in gleicher Weiſe ausgeſchloſſen, der Gedanke des Eudoxus auf ſeinen wirklichen Wert zurückgeführt. Immer vollſtändiger gelangt die Erkenntnis zur Geltung, daß die Luſt ihren Wert nicht in ſich ſelber hat, ſondern ihrem Inhalte oder Gegenſtande verdankt. Die Luſt als ſolche iſt etwas Indifferentes, kann gut oder ſchlecht ſein, je nach ihrem Gegenſtande. Die Luſt wird einem höheren Maßſtabe unterworfen, hat aufgehört etwas unter allen Umſtänden Gutes und Erſtrebenswertes zu ſein. So ausdauernd Ariſtoteles den platoniſchen Rigorismus bekämpft, ſo ſcharf zieht er auch die Grenze, die ihn vom Hedonismus ſcheidet.

Dennoch zögert der Philoſoph, in der Frage, wie ſich die Luſt dem Leben eingliedert, das letzte und entſcheidende Wort zu ſprechen. Ob wir die Luſt des Lebens wegen oder das Leben der Luſt wegen begehren, will er nämlich unentſchieden laſſen,[2]) eine Erklärung, die nach allem Vorausgehenden überraſchen muß. Iſt doch dieſe Frage durch die früheren Abmachungen in Wirklichkeit ſchon entſchieden.[3]) Wenn es wahr iſt, daß ſich Wert und Qualität der Luſt nach ihrem Gegenſtande richten, daß nur die Luſt am Guten etwas Erſtrebenswertes iſt, daß die Entfaltung edler Anlagen einen höheren Wert hat als die höchſte Luſt, daß zwar die Luſt in ihrem Werte von der Tätigkeit abhängt, aber nicht die Tätigkeit von der Luſt, daß nicht die Luſt, ſondern die luſtvolle Tätigkeit das Lebensziel bedeutet, wenn all das zutrifft, ſo kann die Antwort auf obige Frage nicht mehr zweifelhaft ſein. Der Schwerpunkt des Lebens iſt nicht in die Luſt, ſondern in die Tätigkeit verlegt. Auch ſcheint Ariſtoteles die Luſt ausdrücklich als eine Begleit-

[1]) Vgl. Lafontaine 96 ff. — [2]) IX 5, 1175 a 18. — [3]) Stewart II 431.

erſcheinung (ἐπιγινόμενόν τι τέλος) bezeichnen zu wollen.[1]) Freilich iſt hier die Ausdrucksweiſe vielleicht nicht völlig klar und beſtimmt, ſofern die Luſt doch auch als eine Art τέλος bezeichnet wird. Indeſſen will Ariſtoteles offenbar nicht von einem τέλος ſchlechthin reden, ſondern von einem ſolchen, das den Charakter einer Begleiterſcheinung hat. Hat er es doch, wie es ſcheint, ſchon in ſeiner Jugendzeit abgelehnt, die Luſt als ein τέλος ſchlechthin gelten zu laſſen.[2]) Kurz, obwohl der vorausgehende Gedankengang den Hedonismus immer wieder unzweideutig ablehnt, ſcheint jetzt Ariſtoteles mit einem Male eine ſchwankende Haltung zu zeigen; eine Haltung, die um ſo auffallender iſt, als der Hedonismus ja auch ſchon mit dem Eudämonismus in Abrede geſtellt iſt. Hat doch Ariſtoteles gleich am Anfang ſeiner Ethik die Frage nach dem Lebensziel zugunſten einer durch und durch teleologiſchen Anſchauung gelöſt und die Tätigkeit als den Kern und das Weſen der Glückſeligkeit hingeſtellt. Daß Ariſtoteles dieſen Standpunkt nunmehr verleugnen, trotz der ſo klaren und beſtimmten Abmachung jetzt die Frage unentſchieden laſſen will, kann unmöglich angenommen werden. Wie der Wortlaut beſagt, will der Philoſoph offenbar nicht grundſätzlich auf eine Entſcheidung verzichten, ſondern nur augenblicklich von einer weiteren Erörterung abſehen.[3]) Was bisher feſtgeſtellt wurde, ſoll keineswegs zurückgenommen oder in Zweifel gezogen werden; nur wird die Erörterung darüber, wie ſich Lebenstätigkeit und Luſt verhalten, nicht vollkommen zu Ende geführt.[4]) Ariſtoteles ſtößt im Verlauf der Darlegung auch auf die beſondere Frage, ob das Leben der Luſt wegen oder die Luſt des Lebens wegen gewählt wird; und auf dieſe ſpezielle Frage will er keine Antwort mehr erteilen, obwohl die früheren Ausführungen dazu unmittelbar anleiten. Nicht eine Verleugnung oder Anzweiflung früherer Anſchauungen darf

[1]) X 4, 1174 b 33. — [2]) A. Dyroff, Über Ariſtoteles' Entwicklung. Feſtgabe zum 70. Geburtstage Georg Freiherrn von Hertling gewidmet. Freiburg 1913. 88. — [3]) ἀφείσθω ἐν τῷ παρόντι. — [4]) X 4, 1175 a 19.

an jener Stelle gesucht werden; Aristoteles will nur die Untersuchung mit einem Male abbrechen. Genug, daß Tätigkeit und Lust unzertrennlich zusammengehören, die Lust nicht ohne die Tätigkeit besteht, alle wertvolle Tätigkeit die Lust zur unmittelbaren Folge hat und in ihr einen gewissen Abschluß findet; bestimmter will Aristoteles das Verhältnis nicht formulieren.

Eine andere Seite der Sache jedoch möchte der Philosoph auf Grund des Gesagten noch einmal mit allem Nachdruck hervorheben, nämlich den Umstand, daß die Lustempfindungen von einander spezifisch verschieden sind. Wurden früher die Lustempfindungen im Hinblick auf den Inhalt von einander unterschieden, wurden einander insbesondere die Freuden am Guten und die Freuden am Bösen gegenübergestellt,[1]) so führt jetzt der enge Zusammenhang mit der Tätigkeit darauf zurück. Bildet die Lust den unmittelbaren Abschluß der Tätigkeit, so müssen die Lustempfindungen ebenso spezifisch verschieden sein, wie die Tätigkeiten.[2]) Verschiedenen Tätigkeiten müssen verschiedene Lustgefühle entsprechen. So gut sinnliche und geistige Tätigkeiten von einander spezifisch verschieden sind, ebenso die entsprechenden Lustgefühle. Jede Lust ist mit der Tätigkeit, deren Abschluß sie bildet, innerlich verwachsen, weshalb denn auch die Tätigkeit durch die ihr entsprechende Lust eine Steigerung erfährt.[3]) Was man mit Lust und Liebe tut, tut man mit desto größerer Aufmerksamkeit und Sorgfalt. Wer an der Mathematik seine Freude hat, wird ein desto tüchtigerer Mathematiker; und ebenso ist es mit der Freude an der Musik, an der Baukunst, usw. Noch mehr erhellt dieser Zusammenhang, wenn man bedenkt, daß jede Tätigkeit durch fremde Lustgefühle beeinträchtigt wird.[4]) Wer mit Lust einem Flötenspiel lauscht, vermag nicht auch einem Gespräch zu folgen, weil ihn das Interesse am Spiel abzieht. Und dies geschieht immer, wenn zwei verschiedene Betätigungen einander den Rang streitig machen. Je mehr Lust sich mit der

[1]) X 2, 1173 b 28. — [2]) X 4, 1175 a 22. — [3]) X 5, 1175 a 29. — [4]) X 5, 1175 b.

einen von beiden verknüpft, deſto mehr wird die andere herabgedrückt, ſo daß ſie zuletzt vollſtändig aufhört. Zieht ein Gegenſtand unſer ganzes Intereſſe auf ſich, ſo kommen wir daher nicht leicht zu einer anderen Beſchäftigung; und umgekehrt, läßt uns etwas unbefriedigt, ſo wenden wir unſere Aufmerkſamkeit anderen Dingen zu, wie man etwa im Theater nach dem Naſchwerk greift, wenn die Schauſpieler verſagen.

Daraus nun, daß eine Tätigkeit durch die dazu gehörige Luſt ſorgfältiger, anhaltender und beſſer geſtaltet, durch fremde Luſtgefühle aber geſchwächt wird, läßt ſich entnehmen, wie weit die verſchiedenen Luſtgefühle von einander abſtehen.[1]) Haben doch fremde Luſtgefühle ſo ziemlich die nämliche Wirkung, wie die mit einer Tätigkeit verknüpfte Unluſt, nämlich eine zerſtörende. So gewinnt Ariſtoteles einen Standpunkt, der ſowohl über die Platoniker wie über den Hedonismus des Eudoxus weit hinausführt. Neigen die Platoniker dazu, alle Luſtempfindungen für ſchlecht anzuſehen, ſo meint der Hedonismus, daß alle gut ſeien. Beide Denkrichtungen überſehen den unauflösbaren Zuſammenhang zwiſchen Luſt und Tätigkeit. Weit entfernt, einen einheitlichen Charakter zu beſitzen, ſind Luſtempfindungen ebenſo mannigfach und verſchieden wie die Tätigkeiten. Unausbleiblich iſt es deshalb auch, daß dem Unterſchied zwiſchen guten und ſchlechten Handlungen ein Unterſchied zwiſchen guten und ſchlechten Luſtgefühlen entſpricht.[2]) Der moraliſche Unterſchied überträgt ſich notwendig von den Handlungen auf die Luſtgefühle, ſo gut wie der inhaltliche Unterſchied überhaupt. Entſpricht einer guten Handlung eine gute, ſo einer ſchlechten Handlung eine ſchlechte Luſt. Dabei glaubt Ariſtoteles, was den Zuſammenhang mit der Handlung anbelangt, einen Unterſchied zwiſchen Begierden und Luſtgefühlen machen zu dürfen. Zwar ſind auch die Begierden mit den entſprechenden Handlungen enge verwachſen; aber enger noch iſt der Zuſammenhang bei den Luſtgefühlen. Während nämlich Begierden von ihren Handlungen zeitlich und ſach-

[1]) X 5, 1175 b 13. — [2]) 1175 b 24.

lich getrennt ſein können, ſind die Luſtgefühle mit den Handlungen ſo feſt verſchmolzen, daß man vielleicht zweifeln kann, ob ſie nicht mit ihnen identiſch ſind. Tatſächlich kann von einer Identität allerdings nicht die Rede ſein, da nun einmal die Luſt etwas anderes iſt als etwa die Denk- oder Wahrnehmungstätigkeit.[1]) Immerhin hängen Luſt und Tätigkeit ſo enge mit einander zuſammen, daß manchen beide ein und dasſelbe zu ſein ſcheinen; und deshalb, infolge dieſes engen Zuſammenhangs, iſt die Beſchaffenheit der Luſtempfindung ſtets durch die Handlung bedingt. Weil das Sehen, Hören und Riechen höhere Arten der Empfindung ſind als das Taſten und Schmecken, ſo muß ſich der gleiche Unterſchied auch in den entſprechenden Luſtempfindungen zeigen. Und wieder von anderer Art ſind die Luſtgefühle, die der Denktätigkeit entſprechen. Und ſo darf man ſagen, daß jedem Lebeweſen, wie eine eigene Tätigkeit, ſo eine eigene Art von Luſtgefühlen entſpricht.[2]) Eine andere iſt die Luſt des Pferdes, eine andere die des Hundes, wieder eine andere die des Menſchen. Sagt doch auch Heraklit,[3]) daß ein Eſel die Spreu dem Golde vorziehen würde, da ihm die Nahrung lieber iſt als das Edelmetall. Was den Menſchen angeht, ſo zeigt ſich freilich in ſeinen Luſtgefühlen zunächſt nichts weniger als Einheit oder Übereinſtimmung; vielmehr ſind die einzelnen von einander außerordentlich verſchieden. Was den einen Luſt bereitet, iſt den andern unangenehm, und umgekehrt, was den einen Unluſt und Widerwillen verurſacht, iſt den andern angenehm und erwünſcht. Allein auch Kranke erhalten von den Dingen nicht

---

[1]) 1175 b 34 – Daß die Luſt troß des engen Zuſammenhanges von der Tätigkeit ſachlich verſchieden iſt, wird alſo jeßt mit noch größerer Beſtimmtheit ausgeſprochen als früher. S. oben S. 256 f. Sollte in dieſer Hinſicht das 7. Buch wirklich noch einen Zweifel zurückgelaſſen haben, ſo wird dieſer durch die zweite Abhandlung endgültig beſeitigt. Die Luſt iſt zwar ein Korrelat der Tätigkeit, fällt aber keineswegs mit ihr zuſammen, ſondern k o m m t zur Tätigkeit h i n z u (ἐπιγινόμενόν τι), f o l g t auf die Tätigkeit (ταύταις, sc. ταῖς ἐνεργείαις, ἕπονται αἱ ἡδοναί. X 5, 1176 a 26), um ihr einen gewiſſen Abſchluß (τέλος) zu geben. — [2]) X 5, 1176 a 3. — [3]) Fr. 9 Diels.

die nämlichen Eindrücke wie Gesunde, vielmehr kommt ein und dasselbe den einen süß, den andern bitter, den einen warm, den andern kalt vor. Als wahrhaft lustvoll nun muß dasjenige gelten, was den Tugendhaften Lust bereitet, wie ja in allen Stücken die Tugend und der Tugendhafte den Maßstab zur richtigen Beurteilung der Dinge abgeben. Wahre Freuden sind jene, die der Tugendhafte empfindet. Daß nicht alle die nämliche Empfindungsweise haben, sondern viele sich an Dingen erfreuen, durch welche die Tugendhaften abgestoßen werden, hat seinen Grund darin, daß es unter den Menschen so viel Verirrung und Verkommenheit gibt. Nicht die wirkliche Beschaffenheit der Dinge ist in diesem Falle der Grund der Freude, sondern die Verfassung der betreffenden Persönlichkeiten. Anerkannt schimpfliche Freuden können nur verkommenen Menschen als solche gelten, nicht aber in Wirklichkeit. Was dann noch die Frage betrifft, welche unter den guten und wirklichen Freuden dem Menschen als solchem entsprechen, so leuchtet ein, daß es nur jene Freuden sein können, die sich an die dem Menschen als solchem entsprechende Lebenstätigkeit knüpfen.[1]) Mag die Tätigkeit des vollkommenen und glückseligen Menschen eine einzige, oder mögen es deren mehrere sein, in jedem Falle müssen jene Freuden, die mit solcher Tätigkeit verbunden sind, in erster Linie als die dem Menschen als solchem entsprechenden Freuden betrachtet werden, während andere Freuden erst an zweiter und dritter Stelle stehen.

Damit ist die aristotelische Lustlehre, soweit sie der Ethik angehört, an ihrem Ziele angelangt. Nunmehr ist gezeigt, inwieweit und inwiefern Lustgefühle in die Glückseligkeit eingehen. Auch die Abhandlung des 10. Buches setzt sich nicht etwa eine allgemeine und vollständige Lustlehre zur Aufgabe, sondern will ebenfalls nur das Verhältnis zwischen Lust und Glückseligkeit klären. Mag auch, wie Aristoteles den Platonikern bereitwilligst einräumt, keineswegs jede Lust dazu angetan sein, in eine Verbindung mit dem höchsten Gute einzutreten, so gibt es dennoch Lustgefühle, die dazu

[1]) X 5, 1176 a 24.

vollkommen geeignet ſind. Zwei Merkmale weiſen ſolche Luſtgefühle auf. Einmal haben ſie im Gegenſatz zu Werde- und Bewegungsvorgängen den Charakter des Vollendeten und Abgeſchloſſenen (τέλειον); ſodann ſtehen ſie in engſter Beziehung zur Tätigkeit. Nach der einen wie nach der andern Seite trägt der ariſtoteliſche Luſtbegriff den Gegenſatz zur platoniſchen Auffaſſung deutlich zur Schau. Während die Platoniker in der Luſt etwas Werdendes und in Bewegung Begriffenes erblicken und ſo zum höchſten Gute oder dem Zuſtand der Vollendung in Gegenſatz bringen, kann ſich Ariſtoteles nicht genug tun in dem Bemühen, die Luſt über die Stufe des Werdens und der Bewegung hinauszuheben. Wieder iſt die ariſtoteliſche Definition der Luſt durch das Beſtreben bedingt, den Gedanken der platoniſchen Schule in das volle Gegenteil umzubiegen. Iſt die erſte Abhandlung auf ſolche Weiſe dazu gelangt, in der Luſt ſtatt einer Hemmung der Tätigkeit eher eine ungehemmte Tätigkeit zu erblicken,[1]) ſo kommt die zweite Abhandlung zum Ergebnis, daß die Luſt nicht als etwas Werdendes und Unvollendetes (ἀτελές), ſondern umgekehrt als etwas Fertiges und Abgeſchloſſenes (τέλειον, τέλος) zu beſtimmen ſei. Sind die Platoniker von dem Beſtreben geleitet, Luſt und höchſtes Gut möglichſt weit auseinanderzurücken, ſo geht Ariſtoteles umgekehrt darauf aus, zwiſchen beiden ein Verhältnis der inneren Zuſammengehörigkeit herzuſtellen. Unverkennbar iſt, daß ſich Ariſtoteles in dieſer Beziehung dem Luſtbegriff des Eudoxus nähert. Geben ſich die Platoniker alle Mühe, gegenüber dem Hedonismus die Luſt in lauter Fließen und Bewegung aufzulöſen, ſo beſteht Ariſtoteles mit nicht geringerer Entſchiedenheit darauf, daß die Luſt als etwas Endgültiges und Vollendetes anzuſehen iſt. Während die Platoniker darauf dringen, daß die Luſt in einem dem Hedonismus entgegengeſetzten Sinne beſtimmt wird, ſcheint Ariſtoteles einen Luſtbegriff zu gewinnen, der ſich mit dem des Eudoxus deckt. Dennoch iſt der Philoſoph von einer Aneignung der ſpezifiſch hedoniſtiſchen Auffaſſung weit entfernt.

[1]) S. oben S. 255 ff.

Abgeſehen davon, daß Ariſtoteles nicht wie Eudoxus die Luſt überhaupt definieren will, ſondern nur eine beſondere Klaſſe von Luſtgefühlen im Auge hat, nämlich jene, die ſich als unmittelbare Folge einer edlen Lebenstätigkeit darſtellen, den Charakter der Befriedigung haben und allein geeignet ſind, Beſtandteil der Glückſeligkeit zu werden, abgeſehen davon alſo, daß die ariſtoteliſche Definition nicht den nämlichen *Umfang* beanſprucht, wie die des Eudoxus, hat ſich das τέλειον auch *inhaltlich* verändert. Ariſtoteles gebraucht dieſen Begriff nicht mehr im nämlichen Sinne wie Eudoxus. Gilt letzterem die Luſt in der Weiſe als etwas Endgültiges und Letztes wie das höchſte Gut, da ſie angeblich mit dieſem identiſch iſt, ſo iſt die Auffaſſung des Ariſtoteles eine erheblich andere. Die Luſt wird zwar mit dem höchſten Gute in Verbindung gebracht, aber keineswegs identifiziert, bildet nicht das eigentliche Weſen, ſondern nur einen untergeordneten Beſtandteil des höchſten Gutes und iſt nur inſofern eine Art τέλος oder τέλειον, als ſie ſich an die Tätigkeit anſchließt, ihr einen gewiſſen *Abſchluß* verleiht (τελειοῖ)[1]. Die Luſt bildet nicht das eigentliche Ziel, ſondern nur eine Begleiterſcheinung desſelben. Dazu kommt, daß das τέλειον bei Ariſtoteles auch noch einen andern Sinn annimmt. Es läßt ſich nämlich nicht überſehen, daß Ariſtoteles, wenn er die Luſt als ein τέλειον charakteriſiert, von zwei verſchiedenen Geſichtspunkten geleitet wird. Auf der einen Seite ſoll, wie gezeigt wurde, die Beziehung zur Tätigkeit erfaßt werden: Weil die Luſt der Tätigkeit einen gewiſſen Abſchluß gibt, wird ſie als ein τέλειον bezeichnet. Ein anderer Ceſichtspunkt aber kommt zur Geltung, wenn die Luſt als ein τέλειον erſcheint, weil ſie im Gegenſatz zu Werde- und Bewegungsvorgängen ſteht, nicht etwas allmählich Werdendes, ſondern etwas mit einem Male Fertiges iſt. Daß das τέλειον nicht in beiden Fällen den nämlichen Gedanken ausdrückt, liegt auf der Hand. Beſitzt die Luſt im Zuſammenhalt mit der Tätigkeit den Charakter des *Abſchließenden* oder *Vollendenden*, ſo im Gegenſatz zu Bewegungs- und Werdevorgängen

[1]) X 4, 1175 a 23. 26. 28. 30.

den des Abgeſchloſſenen oder Fertigen. Wird dort das Ziel oder Ende betont, ſo hier die punktartige oder ungeteilte Einheit. Bildet dort das Unvollſtändige den Gegenſatʒ, ſo hier das allmählich Werdende und Zuſammengeſetʒte. Zwei Gedanken alſo, die zwar einander verwandt ſein mögen, aber keineswegs zuſammenfallen. Von der urſprünglichen oder hedoniſtiſchen Faſſung des τέλειον aber entfernt ſich Ariſtoteles auf ſolche Weiſe immer noch weiter. Nicht mehr deshalb wird die Luſt als ein τέλειον bezeichnet, weil ſie, wie bei Eudoxus, als das letʒte Ziel gilt, ſondern weil ſie im Unterſchiede von Bewegungs- und Werdevorgängen angeblich eine zeitlich und inhaltlich unteilbare Einheit darſtellt. Der urſprüngliche Sinn iſt ſo gut wie vollſtändig verſchwunden. Zudem ſcheint die Grundlage zu einer ſolchen Faſſung des Begriffs einigermaßen fragwürdig zu ſein. Iſt denn die Luſtempfindung wirklich ein Vorgang, der in jeder Beziehung das Merkmal der Einfachheit und unteilbaren Einheit beſitʒt? Iſt denn nicht ein Anſchwellen und Abnehmen möglich? Kann ſich nicht der Grad der Stärke jeden Augenblick ändern? Ariſtoteles ſelbſt hat dies ausdrücklich zugegeben.[1]) Ihrem weſentlichen Inhalte nach allerdings mag die Luſt ein mit einem Schlage gegebenes und fertiges Gebilde ſein, qualitativ mag ſie inſofern eine unteilbare Einheit ſein, zeitlich und quantitativ dagegen beſteht ſie aus Teilen. So ſcheint Ariſtoteles die Einfachheit der Luſt mehr zu betonen, als auf ſeinem eigenen Standpunkte zuläſſig iſt. Auch hat es etwas Geſuchtes an ſich, die Luſt auf eine ſolche Erwägung hin als ein τέλειον zu kennzeichnen. Die Erklärung ergibt ſich daraus, daß Ariſtoteles an einer ſolchen Charakteriſtik der Luſt ein beſonderes Intereſſe hat. Je mehr die Platoniker ſich bemühen, die Luſt dadurch der Würde eines höchſten Gutes zu berauben, daß man ſie als Werden und Bewegung und ſo als etwas Unvollendetes erſcheinen läßt, deſto mehr muß dem Stagiriten daran liegen, zu zeigen, daß die Luſt dennoch ein τέλειον iſt. Da das höchſte Gut das letʒte Ziel iſt, den Charakter des

[1]) X 2, 1173 a 15.

τέλος alſo im vollſten Sinne beſitzt, kann die Luſt in dasſelbe nur eingehen, wenn ſie dieſen Charakter irgendwie teilt und deshalb ebenfalls etwas Endgültiges und Letztes iſt. Das τέλειον erſcheint als unerläßliche Eigenſchaft von Luſtgefühlen, die Beſtandteil des höchſten Gutes werden ſollen. Daher alſo das auffallende Bemühen, dieſe Eigenſchaft an der Luſt um jeden Preis feſtzuſtellen. Ein polemiſches Intereſſe, der Gegenſatz zu den Platonikern, gibt bei dieſer Charakteriſtik der Luſt den Ausſchlag. So erklärt ſich wohl auch, daß Ariſtoteles im Eifer, die Luſt unbedingt als ein τέλειον zu erweiſen, auf verſchiedenartige Begründungen verfällt, ſo zwar, daß der Begriff die innere Geſchloſſenheit vermiſſen läßt. Für Ariſtoteles iſt es eben doch weniger leicht, als für Eudoxus, die Luſt als ein τέλειον darzuſtellen; denn in den ariſtoteliſchen Luſtbegriff fügt ſich dieſe Beſtimmung nicht mehr ſo leicht und ungezwungen ein wie in den hedoniſtiſchen. Unverändert iſt ſomit das τέλειον in die ariſtoteliſche Lehre nicht übergegangen; der Begriff hat ſowohl ſeinen Umfang wie ſeinen Inhalt geändert.

Vollends in das Gegenteil wird der hedoniſtiſche Standpunkt verwandelt, ſoweit Ariſtoteles die Luſt durch ihre Beziehung zur Tätigkeit beſtimmt. Während der Hedonismus die Luſt als ſolche verherrlicht, lehrt Ariſtoteles, daß die Luſt nicht etwas abſolut, ſondern nur etwas relativ Gutes iſt, daß ſie ihren Wert nicht in ſich, ſondern in ihrem Gegenſtande hat, daß inhaltlich zwiſchen den Luſtgefühlen die größten Unterſchiede und Gegenſätze beſtehen, daß die Luſtgefühle gut oder ſchlecht ſind, je nach ihrem Gegenſtande und der Tätigkeit, mit der ſie verknüpft ſind. Nicht um die Luſt als ſolche kann es ſich handeln, wenn nach dem höchſten Gute gefragt wird, ſondern um eine Luſt oder Freude von ganz beſtimmter Art. Im Gegenſatz zum Hedonismus unterwirft Ariſtoteles die Luſt einem höheren Geſetz; die Luſt wird nicht mehr wie beim Hedonismus verſelbſtändigt, ſondern der Lebenstätigkeit eingegliedert. Ariſtoteles geht ſo weit, jeder Lebenstätigkeit und jedem Lebeweſen eine eigene Art von Luſtempfindungen entſprechen zu laſſen. Zuletzt führt

diese Erwägung zum Ergebnis, daß es spezifisch menschliche Lustgefühle gibt, entsprechend der spezifisch menschlichen Lebenstätigkeit; und erst von diesem Gesichtspunkte aus gewinnt Aristoteles jene Lustgefühle, deren er zur Verwirklichung der Glückseligkeit bedarf. Vor allem scheiden daher solche Lustgefühle aus, die nicht dem Menschheitsleben angehören, sondern nur bei andern Lebewesen vorkommen. Das Gleiche gilt von allen bösen Lustgefühlen, da nur sittlich erlaubte Freuden wahre Freuden sind und in die Glückseligkeit eingehen. Aber auch unter den sittlich statthaften Freuden kommt in erster Linie nur eine besondere Art in Betracht, nämlich jene Lustgefühle, die mit der dem Menschen als solchem entsprechenden, d. h. mit einer sittlichen Lebenstätigkeit, verknüpft sind. So arbeitet sich Aristoteles zu einem Standpunkt empor, der vom Hedonismus weit abliegt. Will letzterer in der Lust als solcher das Wesen der Glückseligkeit erkennen, so denkt Aristoteles nur an eine Lust, die eine ganze Reihe unterscheidender Merkmale aufweist, abgesehen davon, daß er die Lust nicht als das Wesen, sondern nur als einen untergeordneten Bestandteil der Glückseligkeit betrachtet. So sehr sich die Lustlehre des Aristoteles mit ihren polemischen Ausführungen in erster Linie gegen die Platoniker wendet und seine Definition der Lust eine Anlehnung an den Hedonismus des Eudoxus erkennen läßt, in der Hauptsache steht er doch dem Platonismus viel näher als dem Hedonismus. Der Umstand, daß Aristoteles vom Lustbegriff des Eudoxus das *τέλειον* entlehnt, beseitigt den großen Abstand nur scheinbar. Die Hauptrichtung, in der Aristoteles die Lösung der Frage sucht, wird schon von Plato eingehalten, nicht aber von Eudoxus; denn sofern Aristoteles das eigentliche Wesen des höchsten Gutes in eine Tätigkeit verlegt, die Lust aber nur als sekundären Bestandteil anerkennt, wandelt er trotz alles sonstigen Gegensatzes in den Bahnen des „Philebus“. Ist doch Plato der Anschauung, daß das höchste Gut im Kerne zwar in einer Vernunfttätigkeit (*φρόνησις*) besteht, aber doch auch gewisse Lustempfindungen umfaßt; hiemit aber ist die aristotelische Lehre über das Ver-

hältnis von Glückseligkeit und Lust in den Grundzügen bereits gegeben. Ja sogar die bestimmtere Form dieses Verhältnisses kündigt sich an; schon bei Plato will nämlich die Lust teilweise den Charakter einer Begleiterscheinung der Tugend[1]) und der Lebenstätigkeit überhaupt annehmen.[2]) Mag Aristoteles mit dem *τέλειον* eine Formel wählen, die von Eudoxus herrührt, in der Sache steht er viel mehr auf Seiten Platos.

Wie wenig Aristoteles mit dem *τέλειον* eine Hinneigung zur hedonistischen Denkweise bekundet, wird ganz besonders ersichtlich, wenn beachtet wird, daß jene Formel nicht dem Hedonismus als solchem, sondern einer besonderen Richtung des Hedonismus entlehnt ist. Dem Hedonismus des Eudoxus ist ja bereits ein Hedonismus von ganz anderer Art vorausgegangen, nämlich der des Aristipp. Es ist jener Hedonismus, der im „Gorgias" geschildert wird und die Lust nicht als einen Zustand der Ruhe, sondern als einen Vorgang auffaßt, nämlich als das Befriedigen einer Begierde oder eines Bedürfnisses. Nicht in einem Befriedigtsein, sondern in einem Befriedigtwerden wird hier die Lust erblickt. Darin bestehe die Lust, daß man z. B. esse, während man Hunger, trinke, während man Durst habe.[3]) So bildete sich in den Kreisen der Sophisten und der Cyrenaiker jener Hedonismus aus, der die Lust als einen Werde- oder Bewegungsvorgang auffaßte, eine Anschauung, die dann auch von den Platonikern übernommen wurde.[4]) Zwei gänzlich verschiedene Formen des Hedonismus stehen also einander gegenüber. Dort wird die Lust als ein Werden oder Geschehen (*γένεσις, κίνησις*) und insofern als etwas Unvollendetes (*ἀτελές*) betrachtet, hier als etwas Fertiges und Abgeschlossenes (*τέλος, τέλειον*), dort als ein Zustand der Bewegung, hier als ein Zustand der Ruhe.[5]) Lehnt sich Aristipp

[1]) Phil. 63 e. — [2]) Leg. II 667 b ff. Apelt, Platonische Aufsätze 145 f. — [3]) Gorg. 496 d e. — [4]) S. oben S. 248 ff. — [5]) Die öfter ausgesprochene Vermutung, daß der „Philebus" nicht bloß gegen Aristipp, sondern auch gegen Eudoxus polemisiert (Joh. Ferber, Platos Polemik gegen die Lustlehre. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik. Band 148. 147.

an die sophistische Lehre vom unausgesetzten Wandel der Dinge an, um auch die Lust in diesen allgemeinen Prozeß hineinzustellen, so hatte Eudoxus nach einer glaubwürdigen Nachricht die platonische Idee des Guten vor Augen, um deren Wesenszüge zum Teil auf die Lust zu übertragen. Wie für Plato jene Idee das Prinzip alles Guten ist, so für Eudoxus die Lust.[1]) Wie dort die Idee des Guten etwas Letztes und Feststehendes ist, so hier die Lust. So charakterisiert sich dieser Hedonismus als eine Umbildung der Lehre von der platonischen Idee des Guten; und das τέλειον kennzeichnet nicht den hedonistischen Gedanken als solchen, sondern nur eine besondere Ausprägung desselben, nicht den Hedonismus im allgemeinen, sondern nur den des Eudoxus. So wenig die Platoniker einem Hedonismus verfallen, wenn sie die Lust als einen Werdevorgang und als etwas Unvollendetes bestimmen, ebensowenig Aristoteles, wenn er die Lust als ein τέλειον charakterisiert. Die platonische wie die aristotelische Lustlehre enthält eine Bestimmung, die aus hedonistischer Quelle fließt; jedoch stammen die beiden Bestimmungen aus verschiedenen Formen des Hedonismus, berühren daher nicht das Wesen dieser Denkrichtung, sondern nur ihre besonderen geschichtlichen Formen; der hedonistischen Denkweise als solcher wird keine Konzession gemacht.

Schließt sich demnach Aristoteles mit dem Verhältnis von Lust und Glückseligkeit in der Sache erheblich enger an Plato an als an Eudoxus, so führt doch die nähere Gestaltung dieses Verhältnisses weit über Plato hinaus. Zwar wollen beide Denker nur solche Lustgefühle in die Glückseligkeit aufnehmen, die das Merkmal der Wahrheit besitzen; allein den Begriff der wahren Lust bestimmen sie verschieden. Während bei Plato die Wahrheit der Lust einerseits auf der Wahrheit oder Richtigkeit der Vorstellungen beruht,[2]) anderseits mit der Reinheit oder Unvermischtheit,

---

A. Dyroff, a. a. O. 91 2)) ist daher unberechtigt; der Dialog kennt den Hedonismus nur in der Fassung Aristipps.

[1]) Michael Ephes. in Eth. Nicom. Ed. Heylbut. Berol. 1892. 531, 17. — [2]) Phil. 37 a ff.

d. h. mit der Freiheit von der Unlust zusammenfällt,[1]) ist sie bei Aristoteles ganz und gar durch den Gegenstand bedingt. Wahre Lustgefühle sind nach Aristoteles solche, die das objektiv oder wahrhaft Angenehme, insbesondere solche, die das sittlich Gute zum Gegenstande haben. Der Gedanke, daß sich Wert und Charakter der Lust vollständig nach dem Objekte richten, gelangt auf das Bestimmteste zum Ausdruck. Der griechische Philosoph denkt nicht daran, nach moderner Art in den Lust- und Unlustgefühlen rein subjektive Regungen zu erblicken, sieht vielmehr auch in ihnen eine objektive Seinsordnung wirksam. Auch die Gefühle werden durch objektive Normen geregelt; wahre Lustgefühle sind nur solche, die den natürlichen, d. h. den sittlichen Normen entsprechen. Dem widerstreitet selbstverständlich nicht, wenn Aristoteles auch lehrt, daß die wahren Lustgefühle diejenigen sind, die dem Tugendhaften als solche gelten, da der Tugendhafte allgemein das Maß der Dinge sei;[2]) denn das Urteil oder Empfinden des Tugendhaften ist eben dadurch ausgezeichnet, daß es sich der Übereinstimmung mit der objektiven sittlichen Ordnung erfreut. Daher bei Aristoteles auch der enge Zusammenhang zwischen Lust und Tätigkeit. Während Plato die Lust, weil er sie wesentlich als Begierde vor Augen hat, der Tätigkeit selbständiger gegenüberstellt, bringt sie Aristoteles ausdrücklich in Gegensatz zur Begierde, um sie mit der Tätigkeit desto enger zu verknüpfen.[3]) Verbindet Plato Tätigkeit und Lust mehr äußerlich mit einander, so stellt Aristoteles ein organisches Verhältnis her. Die Lust wird der Lebenstätigkeit innerlich eingegliedert,[4]) hat ihren Grund in jeder Hinsicht in der Tätigkeit selbst,[5]) so daß sie mit ihr völlig verwachsen erscheint. So ergibt sich auch die Möglichkeit, die Lust mit der höchsten Vollkommenheit zu verschmelzen und zu einem Bestandteil der Glückseligkeit zu machen. Zwar strebt auch Plato eine solche Synthese an, begründet aber in Wirklichkeit mehr einen Gegensatz als

---

[1]) Phil. 51 a ff. 63 e. Rep. IX 586 c. Lafontaine 129. 134. Apelt, Platonische Aufsätze 128 ff. — [2]) X 5, 1176 a 16. — [3]) 1175 b 30. — [4]) Lafontaine 245 ff. — [5]) I 9, 1099 a 15.

eine Einheit. Auch sucht Plato bereits das Richtige in der Mitte von zwei Extremen, sofern er nicht bloß dem Hedonismus der Sophisten und Cyrenaiker, sondern auch dem Rigorismus der Cyniker und Megariker entgehen will. Doch bekundet er hiebei vor allem das Bestreben, eine hedonistische Überschätzung der Lust zu vermeiden, während Aristoteles beide Extreme mit gleicher Unbefangenheit würdigt.

3. Das Verhältnis der beiden Abhandlungen zu einander.

Mit der vorausgehenden Darstellung hat eine vielumstrittene Frage eine teilweise neue Lösung gefunden, nämlich die Frage, wie sich die beiden Abhandlungen, die in der Nikomachischen Ethik der Lust gewidmet sind, zu einander verhalten. Wie ist es zu erklären, daß das 10. Buch auf diesen Gegenstand zurückkommt, den schon das 7. Buch erörtert hat? Wird nicht die eine von beiden Abhandlungen durch die andere überflüssig gemacht? Gehören beide dem nämlichen Verfasser an? Oder stammt nur die eine von Aristoteles, die andere aber von Eudemus? Stehen beide inhaltlich mit einander im Einklange? Oder widersprechen sie einander? Schon Aspasius verrät einen Zweifel, ob die Abhandlung des 7. Buches Aristoteles oder Eudemus zum Verfasser hat. Und zwar stützt er seinen Zweifel darauf, daß sie die Lust als das höchste Gut hinzustellen scheine, während das 10. Buch eine ganz andere Anschauung vertrete.[1]) In der Neuzeit ist vor allem Spengel auf dieses Bedenken zurückgekommen; und während der griechische Kommentator glaubt, dasselbe zerstreuen zu können, gelangt Spengel zum Ergebnis, daß an dieser Stelle die beiden Abhandlungen nicht in Einklang zu bringen sind und daher nicht den nämlichen Verfasser haben können.[2]) Die

[1]) In Ethic. Nic. Comm. Ed. Heylbut. Berol. 1889. 150, 33, 151, 18. 24. — [2]) Über die unter dem Namen des Aristoteles enthaltenen ethischen Schriften. Vorgetr. in der Sitz. der philos.-philol. Klasse den 24. April 1841. München. 83 ff.

erſtere Abhandlung ſei eine von Eudemus herrührende Umarbeitung der zweiten und trage neben ariſtoteliſchen Anſchauungen auch ſolche vor, die nur dem Schüler angehören.[1]) Und ſeither iſt die Behauptung, daß die beiden Abhandlungen einander widerſprechen, oft wiederholt worden. So finden auch Barthélemy Saint-Hilaire,[2]) Grant,[3]) Raſſow,[4]) u. a., daß im 7. Buche die Luſt in einem gewiſſen Sinne das höchſte Gut bedeutet, im 10. aber davon beſtimmt unterſchieden wird. Barthélemy Saint-Hilaire iſt allerdings nicht der Anſchauung, daß hiemit ein zwingender Anlaß gegeben iſt, verſchiedene Verfaſſer anzunehmen; vielmehr rechnet er mit der Möglichkeit, daß Ariſtoteles ſeine Anſchauung geändert hat, von einer laxeren zu einer ſtrengeren übergegangen iſt. Spengel entdeckt noch in einer anderen Beziehung einen Widerſpruch zwiſchen beiden Abhandlungen. Während nämlich das 10. Buch Luſt und Tätigkeit deutlich unterſcheide, lege das 7. Buch beide in eins zuſammen.[5]) Und auch in dieſem Punkte wird die Anſchauung Spengels von andern geteilt.[6])

In Wirklichkeit braucht weder an einen Meinungswechſel noch an einen Widerſpruch gedacht zu werden. Wenn es einerſeits heißt, der Umſtand, daß es ſchlechte Lüſte gibt, hindere nicht, daß das höchſte Gut den Charakter einer Luſtempfindung habe, wie auch der Umſtand, daß es ſchlechte Wiſſenſchaften gibt, nicht ausſchließe, daß das höchſte Gut eine Wiſſenſchaft iſt,[7]) und wenn es andererſeits heißt, daß die Luſt nicht das höchſte Gut iſt und daß nicht jede Luſt begehrenswert iſt,[8]) ſo laſſen ſich dieſe Äußerungen nach

[1]) Ariſtoteliſche Studien. I. Nik. Ethik. Abhandlungen der Königlich bayeriſchen Akademie der Wiſſenſchaften. München 1864. 25 ff. — [2]) Morale d'Aristote. Paris 1856. I. CCCXXV sq. — [3]) II 240. — [4]) Forſchungen über die Nikomachiſche Ethik des Ariſtoteles. Weimar 1874. 48 f. — [5]) Ariſtoteliſche Studien. I. Nik. Ethik. München 1864. 26. — [6]) S. de Monsterberg-Münckenau, De concentu trium Aristotelis de voluptate commentationum. Breslau 1889. 31. P. van Braam, De tribus libris qui sunt Ethicis Nicomacheis communes cum Ethicis Eudemiis. Traiecti ad Rhenum 1901. 143 ff. — [7]) *τἄριστον δ' οὐδὲν κωλύει ἡδονήν τινα εἶναι, εἰ ἔνιαι φαῦλαι ἡδοναί, ὥσπερ καὶ ἐπιστήμην τινὰ ἐνίων φαύλων οὐσῶν.* VII 14, 1153 b 7. — [8]) *ὅτι μὲν οὖν οὔτε τἀγαθὸν ἡ ἡδονή, οὔτε πᾶσα αἱρετή, δῆλον ἔοικεν εἶναι.* X 2, 1174 a 8.

Maßgabe obiger Darlegungen ohne Mühe auf eine einheitliche Anſicht zurückführen. Schon der Wortlaut hätte verhindern ſollen, hier einen Widerſpruch anzunehmen, da doch auf der einen Seite von der Luſt als ſolcher, von der Luſt im allgemeinen (ἡ ἡδονή) die Rede iſt, auf der andern Seite aber von einer beſtimmten Luſt (ἡδονή τις). Daß die Luſt als ſolche nicht das höchſte Gut iſt, ſchließt nicht aus, daß das höchſte Gut dadurch den Charakter der Luſt annimmt, daß ſich mit ihm eine *entſprechende* Luſt, alſo eine Luſt von beſtimmter Art verbindet. Nur in dieſem Sinne aber will Ariſtoteles die Luſt mit der Glückſeligkeit in Zuſammenhang bringen. Vor allem iſt dieſe Auffaſſung in der zweiten Abhandlung mit aller wünſchenswerten Klarheit durchgeführt. Beſteht die Glückſeligkeit ihrem eigentlichen Weſen nach in höchſter Lebenstätigkeit, ſo nimmt ſie, wie ſich dort gezeigt hat, das Merkmal des Luſtvollen inſofern an, als die Luſt eine natürliche Begleiterſcheinung aller naturgemäßen Tätigkeit iſt. Aber auch in der erſten Abhandlung gelangt dieſe Auffaſſung bereits deutlich zum Ausdruck, und zwar gerade an jener Stelle, die man zur zweiten Abhandlung in Gegenſatz bringen wollte. Erblickt Ariſtoteles das höchſte Gut in einer vollendeten und luſtvollen Tätigkeit, ſo darf er ohne Widerſpruch ſagen, daß das höchſte Gut den Charakter des Luſtvollen beſitzt;[1]) denn nicht die Luſt als ſolche wollen dieſe Worte als das höchſte Gut bezeichnen, ſondern nur ſagen, daß mit dem höchſten Gute eine beſtimmte Luſtempfindung verbunden iſt. Nur daß das höchſte Gut eine beſtimmte Luſtempfindung in ſich ſchließt, nicht daß *die* Luſt das höchſte Gut iſt, wird behauptet.[2]) Und ſoweit in dieſer Beziehung noch ein Zweifel zurückbleiben ſollte, ſind die folgenden Sätze geeignet, ihn endgültig zu beſeitigen. Mag die Tätigkeit, die das Weſen der Glückſeligkeit bildet, dieſe oder jene ſein, in jedem Falle beſitzt ſie, ſo fährt Ariſtoteles fort, als vollkommene Tätigkeit notwendig das Merkmal des im

---

[1]) τἄριστον δ' οὐδὲν κωλύει ἡδονήν τινα εἶναι VII 14, 1153 b 7. — [2]) *Stewart* II 221.

höchſten Grade Erſtrebenswerten.[1]) Dies aber heißt, daß ſie den Charakter des Luſtvollen hat; und darum ſcheint das höchſte Gut eine Art Luſtempfindung zu ſein.[2]) Nicht daß die Luſt als ſolche und für ſich allein die Glückſeligkeit begründet, will alſo Ariſtoteles ſagen, ſondern nur, daß die Tätigkeit, worin die Glückſeligkeit vor allem beſteht, die Eigenſchaft des Luſtvollen hat. Damit noch nicht zufrieden bemerkt er auch noch, daß aus dem angegebenen Grunde alle das ſelige Leben für ein luſtvolles halten und die Luſt mit gutem Grunde mit dem Begriff der Glückſeligkeit verflechten.[3]) Unverkennbar gibt dieſe Redewendung den nämlichen Gedanken wieder, wie das 10. Buch, wenn es dort heißt, daß die Luſt mit dem höchſten Gute vermiſcht ſei.[4]) Mit aller Deutlichkeit ſpricht ſich demnach die erſte Abhandlung über das Verhältnis zwiſchen Luſt und Glückſeligkeit ſchon im nämlichen Sinne aus wie die zweite. Nicht daß Luſt und Glückſeligkeit ein und dasſelbe ſind, wird behauptet, ſondern nur, daß zum Weſen der Glückſeligkeit auch die Luſt gehört.

Irrtümlich war es dann auch, anzunehmen, daß das 7. Buch die Luſt mit der Tätigkeit ſchlechthin identifizieren will; in Wirklichkeit wird dort ſchon der Unterſchied klar ausgeſprochen.[5]) Kann alſo von Widerſprüchen zwiſchen beiden Abhandlungen keine Rede ſein, ſo will allerdings die eine als die Fortſetzung der andern erſcheinen. Daß das höchſte Gut zwar nicht mit der Luſt zuſammenfällt, aber doch nicht ohne ſie zu denken iſt, kommt ſchon im 7. Buche deutlich zum Ausdruck; im 10. Buche aber nimmt dieſes Verhältnis eine beſtimmtere Geſtalt an. Während die erſte Abhandlung einen ausſchließlich negativen oder polemiſchen Charakter beſitzt, ſich begnügt, im Gegenſatz zu den Platonikern zu

[1]) *ἀναγκαῖον . . . αἱρετωτάτην εἶναι.* VII 14, 1153 b 9. — [2]) *τοῦτο δέ ἐστιν ἡδονή. ὥστε εἴη ἄν τις ἡδονὴ τὸ ἄριστον.* 1153 b 12. — [3]) *δια τοῦτο πάντες τὸν εὐδαίμονα ἡδὺν οἴονται βίον εἶναι, καὶ ἐμπλέκουσι τὴν ἡδονὴν εἰς τὴν εὐδαιμονίαν, εὐλόγως.* 1153 b 14. — [4]) *οἰόμεθά τε δεῖν ἡδονὴν παραμεμῖχθαι τῇ εὐδαιμονίᾳ.* X 7, 1177 a 22. — [5]) Siehe oben Seite 256 f.

zeigen, daß die Lust zum Wesen des höchsten Gutes gehört, geht die andere Abhandlung dazu über, diesem Verhältnis eine positive Gestalt zu geben. Nicht anders liegt die Sache mit dem Verhältnis zwischen Lust und Tätigkeit. Daß beide zusammengehören, spricht schon das 7. Buch aus; nach der positiven Seite aber wird das Verhältnis erst im 10. Buche dargetan. Diesen Charakter besitzt nun das Verhältnis zwischen beiden Abhandlungen nicht bloß an einzelnen Punkten, sondern auch im übrigen; allgemein erweist sich die spätere Darlegung als eine Weiterführung der früheren. Beschränkt sich das 7. Buch auf eine Polemik gegen die Lustlehre der platonischen Schule, so geht das 10. Buch darüber vor allem insofern hinaus, als es sich nicht bloß gegen die Platoniker, sondern auch gegen Eudoxus wendet. Nicht bloß eine Unterschätzung, sondern auch eine Überschätzung der Lust wird jetzt bekämpft. Hatte das 7. Buch nur solche im Auge, welche die Lust allgemein oder doch zumeist als ein Übel betrachten und deshalb zum höchsten Gute vorwiegend in Gegensatz stellen, so wird jetzt auch dem Gedanken widersprochen, daß die Lust das höchste Gut sei. Die Rechtfertigung, die Aristoteles der Lust im Gegensatz zu den Platonikern zuteil werden läßt, führt keineswegs auf den Standpunkt des Eudoxus. Die Lust stellt nicht für sich selbst das höchste Gut dar, sondern geht nur als Begleiterscheinung der vornehmsten Lebenstätigkeit in dasselbe ein. Die Anschauung des Aristoteles ist jetzt nach zwei Seiten hin abgegrenzt. Zwei Extreme sollen vermieden werden, eine zu rigorose und eine zu laxe Einschätzung der Lust. Jetzt haben die kritischen Ausführungen den Weg zur positiven Lösung der Frage freigemacht; und mit ihr führt die zweite Abhandlung abermals über die erste hinaus. Hat die erste durchweg polemischen Charakter, so geht Aristoteles mit der zweiten auch zur Darlegung der eigenen Anschauung über.

Hiemit ist aber der Unterschied zwischen beiden Abhandlungen noch nicht erschöpft. Auch soweit sich die Polemik gegen die Platoniker richtet, ist die zweite Abhandlung keineswegs bloß eine Wiederholung der ersteren; vielmehr handelt es sich um eine neue Fassung der platonischen Lehre.

Hat das 7. Buch die platoniſche Lehre in jener Geſtalt vor Augen, die auf den „Philebus“ zurückgeht, ſo wendet ſich das 10. Buch, wie gezeigt wurde,[1]) gegen jene Form der platoniſchen Lehre, die durch den Gegenſatz zum Hedonismus des Eudoxus bedingt iſt. In dreifacher Hinſicht alſo erweiſt ſich die zweite Abhandlung als eine Ergänzung der erſteren. Der Kampf gegen die Platoniker wird allerdings zum zweiten Male aufgenommen, aber von einem neuen Geſichtspunkte aus. An zweiter Stelle ſodann dehnt ſich die Polemik auf den Hedonismus des Eudoxus aus. Zuletzt wird im engſten Anſchluß an dieſe gegen zwei Extreme gerichtete Polemik ein poſitives Reſultat entwickelt. So aufgefaßt ſchließen ſich die beiden Abhandlungen zu einem einheitlichen Ganzen zuſammen. Die erſtere bleibt, für ſich allein genommen, außerordentlich unvollſtändig, da ſie in der Frage, wie ſich die Glückſeligkeit zur Luſt verhält, zwar zu den Platonikern, nicht aber auch zum andern Gegner Stellung nimmt und die poſitive Löſung der Frage bloß vorbereitet; erſt durch die zweite Abhandlung wird ſie zu einer allſeitigen Erörterung und einer poſitiven Löſung der Frage ergänzt. Freilich weiſt die zweite Abhandlung nicht umgekehrt mit der nämlichen Beſtimmtheit auf die erſtere zurück. Nicht bloß, daß ein formeller Hinweis fehlt, auch ſachlich ſcheint die erſte nicht von der zweiten vorausgeſetzt zu werden. Während jene unbedingt nach einer Ergänzung verlangt, bildet dieſe auch für ſich allein etwas Ganzes. Statt an die Ergebniſſe einer andern Unterſuchung anzuknüpfen, ſcheint ſie völlig von vorne zu beginnen. Doch bleibt beſtehen, daß ſie keine bloße Wiederholung iſt, ſondern den Faden von Anfang an weiter ſpinnt. Im einzelnen ſpricht die Polemik gegen die Platoniker freilich manchen Gedanken zum zweitenmal aus; allein als Ganzes genommen hat ſie doch nicht mehr vollkommen das gleiche Ziel. *Der Streit dreht ſich jetzt in jeder Beziehung um Eudoxus*, einerſeits um die Frage, was von ihm ſelbſt zu halten iſt, andererſeits darum, wie ſeine Gegner zu beurteilen ſind.

[1]) Siehe oben Seite 271 ff.

Nicht mehr um die Platoniker an ſich handelt es ſich, ſondern um die Frage, wie über ihre Stellung zu Eudoxus zu denken iſt. Auch wenn Ariſtoteles gegen die Platoniker polemiſiert, hat er Eudoxus im Auge, nicht bloß, wenn er ſich gegen ihn ſelber wendet; die eine wie die andere Erörterung kommt auf eine Würdigung des Eudoxus hinaus. Werden ſo vor allem die beiden Teile der Polemik durch eine gemeinſame Beziehung zuſammengehalten, ſo dehnt ſich weiterhin dieſe Beziehung auch auf die poſitive Darlegung aus. Auch die poſitive Löſung der Frage knüpft ja an Eudoxus an, wenn ſie in den Luſtbegriff das τέλειον als charakteriſtiſches Merkmal aufnimmt.[1]) Auf Eudoxus weiſt ſonach die zweite Abhandlung in all ihren Teilen hin, die Beziehung zu Eudoxus iſt ſowohl für die kritiſchen wie für die poſitiven Ausführungen charakteriſtiſch, dieſe Beziehung ſtellt alſo die ganze Abhandlung unter einen einheitlichen Geſichtspunkt. Bildet, wie ſich gezeigt hat, die zweite Abhandlung in dreifacher Hinſicht eine Ergänzung der erſteren, die Beziehung zu Eudoxus iſt jedes Mal gegeben. Im Hinblick auf Eudoxus alſo nimmt Ariſtoteles das Thema zum zweiten Mal in Angriff, um es von dieſem Geſichtspunkte aus ſowohl negativ wie poſitiv zu behandeln. Nicht bloß der Polemik gegen die Platoniker verleiht die Beziehung zu Eudoxus das eigentümliche Gepräge, die ganze Abhandlung iſt von dieſem Geſichtspunkt beherrſcht. Unter dieſem Geſichtspunkte erſcheint demnach die Abhandlung als etwas weſentlich Neues; eine neue leitende Idee kennzeichnet ſie als eine wirkliche Ergänzung der früheren Abhandlung. Was das 7. Buch beginnt, wird im 10. weitergeführt und zugleich zum Abſchluß gebracht. Wenn auch die ſpätere Abhandlung nicht ausdrücklich an die frühere anknüpft, ſachlich liegt doch eine gewiſſe Anknüpfung vor, ſofern das nämliche Thema unter einem neuen Geſichtspunkt erörtert und poſitiv zum Abſchluß gebracht wird.

Daß dem ſo iſt, daß beide Abhandlungen von verſchiedenen Geſichtspunkten ausgehen und deshalb einander ergän-

[1]) Siehe oben Seite 285 ff.

zen, zeigt sich übrigens nicht bloß an ihrem Inhalt, sondern ist ihnen gleichsam schon auf die Stirne geschrieben. Schon von Anfang an geben sie nämlich zu verstehen, daß sie nicht ganz die nämlichen Absichten verfolgen; die gegnerischen Anschauungen, mit welchen sie sich auseinandersetzen wollen, sind nicht in beiden Fällen vollkommen dieselben. Das 7. Buch will sich mit folgenden Anschauungen befassen.[1]) Den einen gilt die Lust in gar keiner Weise als ein Gut, weder direkt noch indirekt. Andere geben zwar zu, daß es auch gute Lustgefühle gibt, halten aber doch die meisten für schlecht. Eine dritte Richtung endlich läßt die Lust wenigstens nicht als höchstes Gut gelten, selbst wenn alle Lustgefühle gut sein sollten. Während zunächst offenbar an Speusipp, in zweiter Linie an den platonischen „Philebus" gedacht ist, scheint Aristoteles an dritter Stelle seine eigene Anschauung charakterisieren zu wollen.[2]) Kritisch hat er es nur mit der Schule Platos zu tun. Anders die zweite Abhandlung. Während die einen, so heißt es, die Lust für das höchste Gut erklären, geben sie die andern für etwas durchaus Schlechtes aus.[3]) Jenes ist die Meinung des Eudoxus,[4]) dieses die seiner Gegner in der platonischen Schule. Dieser Gegensatz soll nunmehr zum Austrag gebracht werden. Während sich die Abhandlung des 7. Buches mit einer Kritik der platonischen Schule begnügt, berücksichtigt das 10. Buch auch das andere Extrem. Beiden Abhandlungen liegen also von Anfang an verschiedene Absichten zu Grunde; beide erörtern zwar das nämliche Problem, verfolgen aber im übrigen doch verschiedene Pläne, so daß auch unter diesem Gesichtspunkt die eine die Ergänzung der andern bildet. Mit Unrecht also scheint die Kritik an der zweifachen Behandlung des nämlichen Gegenstandes immer wieder Anstoß genommen zu haben; und wenn Spengel diese zweifache Behandlung der Lust als einen „durch keine Interpretation zu beseitigenden Übelstand" bezeichnet hat,[5]) so scheint dieser Übelstand

---

[1]) VII 12, 1152 b 8. — [2]) Burnet 330. — [3]) X 1, 1172 a 28. — [4]) X 2, 1172 b 9. — [5]) Aristotelische Studien. I. Nik. Ethik. Abhandlungen d. Kgl. bayr. Ak. d. Wiss. München 1864. 21.

und dieſer Stein des Anſtoßes dennoch durch obige Auslegung zu einem guten Teil beſeitigt zu ſein. Wenn ferner Spengel,[1]) ähnlich wie Chr. Panſch[2]) und Grant,[3]) meint, daß die erſte Abhandlung, abgeſehen von einzelnen Zutaten des Eudemus, nichts anderes ſei als eine Umarbeitung der zweiten, daß beide ſich inhaltlich kaum unterſcheiden, ſondern „im Grunde doch dasſelbe“ enthalten, ſo konnte nur eine Vergleichung, die ſich ganz vorwiegend an Einzelheiten hält, in den Sinn und Charakter des Ganzen aber zu wenig eindringt, zu einem ſolchen Ergebnis führen. Beide Abhandlungen beſchäftigen ſich allerdings mit dem nämlichen Gegenſtande, jedoch unter verſchiedenen Geſichtspunkten und nach verſchiedenen Seiten. Einmal wird die platoniſche Luſtlehre in ſich ſelbſt ins Auge gefaßt, das andere Mal in ihrer Stellung zu Eudoxus. Dort wird gezeigt, daß jene Luſtlehre auf Verwechslungen und unberechtigten Verallgemeinerungen beruht, da ſie die verſchiedenen Arten der Luſt nicht zu unterſcheiden vermag, hier wird dargetan, daß die Platoniker der Lehre des Eudoxus nicht gerecht werden. Dort iſt der Grundgedanke, daß von der Luſt als Begierde die Luſt als Befriedigung zu unterſcheiden iſt, hier, daß doch die Lehre des Eudoxus mehr Wahrheitsgehalt beſitzt, als die Platoniker anerkennen. Während im 7. Buch die Beziehung zu Eudoxus vollſtändig fehlt, ſind im 10. Buche alle Ausführungen um ihn gruppiert. War dort ein Hedonismus höchſtens im Hintergrunde bemerkbar, ſofern nämlich die Platoniker auf ihn Bezug nehmen, und auch noch, ſofern Ariſtoteles ihn ganz vorübergehend ſtreift,[4]) ſo wird jetzt eine ſolche Denkrichtung ausdrücklich bekämpft. Kommt dort der Hedonismus, ſoweit er überhaupt in den Geſichtskreis tritt, nur in jener Form in Betracht, die ihm Ariſtipp gegeben hat, ſo handelt es ſich jetzt um den Hedonismus des Eudoxus.[5]) So wenig alſo iſt die eine Abhandlung bloß eine Wiederholung oder Umarbeitung der andern.[6])

---

[1]) a. a. O. 21. 25. 27. — [2]) De Aristotelis Ethic. Nicomacheorum lib. VII, 12—15 et X, 1—5. Progr. Eutin 1858. — [3]) I 64. II 233 f. — [4]) VII 13, 1153 a 7. — [5]) II 315. — [6]) Ein gewiſſer Verſuch, die

Von dieſem Geſichtspunkte aus drängt nun auch die Echtheitsfrage zu einer entſprechenden Löſung. Verſchiedene, ja entgegengeſetzte Gründe haben dazu Anlaß gegeben, die Abhandlung des 7. Buches für unecht zu erklären; bald hat man ſich mehr auf vermeintliche Widerſprüche, bald mehr auf Wiederholungen berufen. Nach obigen Darlegungen dürfte eine ſolche Annahme weder von der einen noch von der andern Seite her eine genügende Grundlage gewinnen, da weder von Widerſprüchen noch von einer bloßen Wiederholung die Rede ſein kann. Dazu kommt, daß ſich die Abhandlung des 7. Buches wie durch ihren Inhalt, ſo auch durch die Art ihrer Gedankenführung als eine echt ariſtoteliſche Unterſuchung erweiſt. Die Art und Weiſe, wie hier eine platoniſche Anſchauung gewürdigt und auf das richtige Maß zurückgeführt wird, iſt für Ariſtoteles charakteriſtiſch. So unbefangen und ſachlich, ſo allſeitig und eindringend vermag nur Ariſtoteles zu kritiſieren. Mit dieſem Reſultat harmoniert zuletzt auch ein allgemeinerer Geſichtspunkt, den die Ariſtotelesforſchung erſt in neueſter Zeit mit beſonderem Nachdruck geltend gemacht hat. Wenn nämlich W. W. Jäger dafür eintritt, daß die Schriften des Ariſtoteles nicht etwa vollkommen einheitliche Werke, Bücher im modernen Sinne, darſtellen, ſondern aus einer Zuſammenlegung von urſprünglich ſelbſtändigen Abhandlungen hervorgegangen ſeien,[1]) ſo

---

zweite Abhandlung als eine Ergänzung der erſteren darzuſtellen, wurde ſchon von Bendixen (Philologus X. 1855. 281 ff.) unternommen, ohne jedoch zu einem Ergebnis zu führen. Mit dem Unterſchiede zwiſchen der vernünftigen und der ſinnlichen Seite der Menſchennatur hat die zweifache Behandlung des Gegenſtandes nichts zu tun, ebenſowenig mit dem Unterſchiede zwiſchen dem Staatsmann und dem Philoſophen. Viel näher kommt H. S. Anton (a. a. O. 15) an die Wahrheit heran mit der Anſchauung, daß ſich das 7. Buch gegen Antiſthenes und Speuſipp wendet, das 10. aber hauptſächtlich gegen den Kampf, den die Schule Platos gegen Eudoxus führt. Daß es das 7. Buch nicht mit Antiſthenes, ſondern mit den Platonikern zu tun hat, wurde oben gezeigt. Im übrigen dringt Anton noch nicht zur Erkenntnis vor, daß auch der poſitive Teil der zweiten Abhandlung, die Luſtidee des Ariſtoteles ſelbſt, eine Beziehung zu Eudoxus enthält. — [1]) Studien zur Entſtehungsgeſchichte der Metaphyſik des Ariſtoteles. Berlin 1912.

läßt sich dieser Gedanke, wie Gödeckemeyer alsbald hervorgehoben hat,[1] für textkritische Fragen mit Erfolg ausbeuten. Daß trotzdem die systematische Einheit des Ganzen am allerwenigsten an der Ethik in dem Maße verkannt werden darf, wie Jäger anzunehmen scheint,[2] wird an anderer Stelle darzulegen sein. Allein der Gedanke, daß die verschiedenen Teile einander relativ selbständig gegenüberstehen, ist offenbar richtig; und allem Anscheine nach hat man sich dadurch, daß diese Tatsache bisher zu wenig beachtet wurde, zum Teil unnötige Schwierigkeiten bereitet. An Dubletten durfte man nicht in der Weise Anstoß nehmen, wie dies immer wieder geschehen ist; dieselben sind zum Teil durch die Entstehungsweise antiker Schriften bedingt. Setzen sich diese Schriften aus ursprünglich mehr oder minder selbständigen Teilen zusammen, so ist es begreiflich, daß der nämliche Gedanke öfter erörtert wird. An die Schriften des Altertums wurde ein falscher Maßstab angelegt, wenn man von der Voraussetzung ausging, daß sie ebenso wie moderne Bücher vollkommen einheitliche und abgerundete Werke sein müßten. Antike Schriften erfüllen nicht alle Forderungen, die wir an moderne Werke zu stellen gewohnt sind. Gewisse Erscheinungen, die immer wieder Zweifel an der Echtheit geweckt haben, erklären sich aus der Entstehungsweise jener Schriften. Dieser allgemeine Gesichtspunkt kommt auch in unserm Falle zur Geltung. Jäger denkt sichtlich nicht daran, eine der beiden Abhandlungen über die Lust für unecht zu erklären, ist vielmehr der Anschauung, daß ein veränderter Gesichtspunkt zur wiederholten Behandlung des nämlichen Gegenstandes geführt hat.[3] Der Umstand, daß es auf solche Weise bis zu einem gewissen Grade zu Wiederholungen kommt, gibt ihm keinen Anlaß, einer der beiden Abhandlungen die Echtheit abzusprechen. Soweit in dieser Beziehung obige Ausführungen noch nicht jede Schwierigkeit beseitigt haben sollten, kommt ihnen also der von Jäger hervorgehobene Gedanke zu Hilfe. Einerseits geht die zweite Abhandlung, als Ganzes genommen, außerordentlich weit

[1]) Deutsche Literaturzeitung. 33. Jahrg. 1912. 982. — [2]) 159 f. — [3]) 158.

über eine bloße Wiederholung hinaus; andererseits berechtigen Wiederholungen, wie sie immerhin vorliegen, nicht dazu, die Echtheit anzuzweifeln. Die beiden Abhandlungen scheinen nicht so abgefaßt zu sein, als wären sie von Anfang an dazu bestimmt, einem vollkommen einheitlichen Ganzen, einer fortlaufenden Gesamtdarstellung der Ethik, in aller Form einverleibt zu werden; jede faßt zunächst nur ihren begrenzten Gegenstand ins Auge, um ihn von ihrem Gesichtspunkte aus zu behandeln. Und vielleicht findet jetzt auch noch ein anderer Umstand, der ebenfalls sehr viel Anstoß erregt hat, eine befriedigende Erklärung, der Umstand nämlich, daß die zweite Abhandlung ohne allen Hinweis auf die erstere beginnt. Auch diese Erscheinung mag ihren Grund darin haben, daß die beiden Abhandlungen ursprünglich nicht dazu bestimmt sind, zu einer formellen Einheit zusammengeschlossen zu werden. Kurz, der von Jäger mit so großer Entschiedenheit vertretene Gesichtspunkt ist dazu angetan, das Ergebnis obiger Auslegung zu bestätigen und zu ergänzen; desto mehr will es scheinen, daß keine ausreichenden Gründe bestehen, einer der beiden Abhandlungen die Echtheit streitig zu machen.

4. Der Rhetorik-Abschnitt (I 11, 1369 b 33—1372 a 3).

Jetzt scheinen auch der Erklärung des Abschnittes, der in der Rhetorik der Lust gewidmet ist, keine unüberwindlichen Sckwierigkeiten mehr im Wege zu stehen. Allerdings wird hier die Lust als eine seelische Bewegung und als eine fühlbare Herstellung des naturgemäßen Zustandes definiert[1]), so daß es verständlich erscheint, wenn Trendelenburg unter Hinweis auf den „Philebus" bemerkt, daß diese Definition mehr platonisch als aristotelisch sei[2]). Es mag um so auffallender sein, daß hier Aristoteles die Lust nach platonischer

[1]) *ὑποκείσθω δ' ἡμῖν εἶναι τὴν ἡδονὴν κίνησίν τινα τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασιν ἀθρόαν καὶ αἰσθητὴν εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν.* Rhet. I 11, 1369 b 33. — [2]) Aristotelis de anima libri tres. ed. altera. Berolini 1877. 149.

Art beſtimmt, als die Rhetorik zu ſeinen letzten Werken zu gehören und nach der Ethik abgefaßt zu ſein ſcheint. Soll der Philoſoph von jener Luſtidee, die er in der Ethik ſo ausführlich dargetan hat, wieder abgekommen und zur platoniſchen Anſchauung zurückgekehrt ſein? Die Löſung des Rätſels ſcheint ſich daraus zu ergeben, daß Ariſtoteles den Gegenſtand abermals unter einem neuen Geſichtspunkt in Angriff nimmt. Auch dieſes Mal iſt es nicht auf eine vollkommen allgemeine Luſtlehre abgeſehen; vielmehr wird die Luſt wieder nur von einer beſonderen Seite her und zu einem ſpeziellen Zwecke ins Auge gefaßt. Hat die Ethik die Luſt von ethiſchen Geſichtspunkten aus unterſucht, nämlich in ihrer Beziehung zur Tugend und zur Glückſeligkeit, ſo iſt in der Rhetorik von ſolchen Beziehungen keine Rede mehr. Statt deſſen iſt jetzt ein rhetoriſcher Zweck und mit ihm ein rein pſychologiſcher Geſichtspunkt maßgebend. Die Lehre von der Beweisführung bringt es mit ſich, daß die Motive und Ziele des menſchlichen Handelns beſprochen werden, und deshalb erörtert Ariſtoteles, wie das Gute, ſo auch das Angenehme oder Luſtvolle. Es handelt ſich nicht mehr um die ſittlich vollendete, ſondern um die tatſächliche Menſchennatur, nicht mehr um das, was dem Menſchen angenehm ſein ſoll, ſondern um das, was ihm tatſächlich angenehm iſt. Zwiſchen guten und ſchlechten, wahren und falſchen Luſtempfindungen wird nicht mehr unterſchieden; vielmehr wird die Luſt als reine Tatſache genommen. In dieſem Sinne geht die Rhetorik den Regungen der Luſt nach allen Seiten hin nach. Das Angenehme fällt mit dem zuſammen, was der phyſiſchen oder tatſächlichen Menſchennatur zuſagt, während alles, was ſie vergewaltigt, unangenehm empfunden wird. Angenehm iſt daher auch alles, was einer Gewohnheit entſpricht; denn die Gewohnheit iſt eine zweite Natur. Angenehm alles, was Gegenſtand der Begierde iſt; angenehm ſind Sorgloſigkeit und Ruhe, Scherz und Spiel, angenehm auch Zorn und Rache. Dabei beſchränkt ſich das Angenehme nicht auf das, was der Gegenwart angehört, auch Erinnerung und Hoffnung wecken Luſtgefühle. Nicht

ein Zuſtand der Vollendung, ſondern die tatſächliche Menſchennatur alſo ſchwebt dem Philoſophen vor Augen, nicht eine Luſt, wie ſie ſich mit höchſter ſittlicher Vollkommenheit verknüpft, ſondern eine Luſt, wie ſie dem täglichen Leben angehört. Begreiflich, wenn Ariſtoteles von dieſem veränderten Geſichtspunkte aus zu einer veränderten Definition gelangt. Die Luſt erſcheint nicht mehr als Begleiterſcheinung und Abſchluß einer höchſten Lebensentfaltung (τέλειον), ſondern als einer der Vorgänge, die ſich im täglichen Leben zahlloſe Male abſpielen. Nichts hindert, von dieſem Geſichtspunkte aus die Luſt als eine Art Bewegung zu beſtimmen, um ſo weniger, als Ariſtoteles ſchon in der Ethik für eine ſolche Auffaſſung ausdrücklich Raum gelaſſen hat. Die in der Ethik entwickelte Definition ſollte ja ausgeſprochenermaßen nicht das allgemeine Weſen der Luſt erfaſſen; nur eine beſondere Art von Luſtgefühlen hatte Ariſtoteles im Auge, als er der platoniſchen Definition die ſeinige entgegenſtellte. Die Abſicht war nicht, die Luſt für jeden Fall und unter allen Umſtänden als Folge und Abſchluß der Tätigkeit hinzuſtellen; vielmehr ſollte nur auf jene Seite der Sache hingewieſen werden, die Plato überſehen hatte; der platoniſchen Definition wollte Ariſtoteles keineswegs jede Berechtigung abſprechen, ſondern nur zeigen, daß ſie unzulänglich iſt und nicht auf alle Fälle Anwendung finden kann[1]). Nicht alle Luſtgefühle, ſo hieß es, ſind Werdevorgänge oder mit Werdevorgängen verknüpft; nicht alle weiſen über ſich hinaus auf ein höheres Ziel hin, ſondern nur ſolche, die mit der Herſtellung der naturgemäßen Vollkommenheit zuſammenfallen[2]). Ariſtoteles will alſo keineswegs leugnen, daß gewiſſe Luſtgefühle den Charakter von Werdevorgängen haben und auf ein höheres Ziel hinweiſen, ſondern gibt es ausdrücklich zu; ausdrücklich räumt er auch ein, daß dies von jenen Luſtgefühlen gilt, die mit der Herſtellung naturgemäßer Vollkommenheit zuſammenfallen. In aller Form alſo will er ſchon in ſeiner Ethik die platoniſche Definition für jene Luſtgefühle in Geltung laſſen,

[1]) Siehe oben Seite 255 f. — [2]) VII 13, 1153 a 9. 11.

die er in der Rhetorik ausschließlich gegenwärtig hat. Demnach ist es kein Widerspruch, wenn Aristoteles in der Rhetorik zu einer anderen Definition der Lust gelangt wie in der Ethik. Die Lust ist nicht bloß, wie für die Tugend- und Glückseligkeitslehre, Abschluß und endgültiger Zustand, sondern hat auch den Charakter der unaufhörlich wechselnden Lebensvorgänge; und hier hält Aristoteles die platonische Definition für unangebracht. Kann insofern nicht zugegeben werden, daß sich die beiden Definitionen widersprechen, so ist es andererseits aussichtslos, den Unterschied zwischen beiden hinwegdeuten zu wollen. Es geht nicht an, mit v. Monsterberg-Münckenau[1]) und Matthias Meier[2]) die Übereinstimmung dadurch herstellen zu wollen, daß der Unterschied zwischen *κίνησις* und *ἐνέργεια* verwischt wird. Thomas von Aquin allerdings, dem Meier folgt, weiß mit seinem harmonisierenden Verfahren auch hier den Einklang der Gedanken restlos herzustellen; allein die historische Wahrheit dient dem Scholastiker auch in diesem Falle nicht als Maßstab. Besteht auch, wie gezeigt wurde, zwischen beiden Definitionen kein Widerspruch, so liegt doch eine Verschiedenheit der Gesichtspunkte und Betrachtungsweisen vor. Zuzugeben ist vielleicht auch, daß beide Betrachtungsweisen nicht durch eine scharfe Grenze vollkommen geschieden sind, sondern teilweise ineinander fließen wollen. Speziell der Ausdruck *ἀθρόαν* scheint nicht eine Bewegung im Sinne des Aristoteles zu bezeichnen, sondern einen Vorgang, der mit einem Mal zum Abschluß gelangt, scheint also mit der Lustlehre der Ethik zusammenzutreffen, weshalb sich Meier begreiflicherweise besonders auf diesen Ausdruck stützt. Trotzdem will es nicht gelingen, zwischen beiden Definitionen einen vollen Einklang herzustellen. Einerseits wird das *ἀθρόαν* durch eine andere Redewendung vielleicht wieder vollständig wettgemacht[3]), andererseits ist nicht daran vor-

[1]) a. a. O. 18 ff. — [2]) Die Lehre des Thomas von Aquino De passionibus animae. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XI, 2. Münster i. W. 1912. 82. — [3]) *ἀνάγκη οὖν ἡδὺ εἶναι τό τε εἰς τὸ κατὰ φύσιν ἰέναι.* Rhet. I 11, 1370 a 3.

beizukommen, daß ſich Ariſtoteles in der Rhetorik die platoniſche Begriffsbeſtimmung aneignet, obſchon er ſie in der Ethik abgelehnt und ausführlich bekämpft hat. Schwebte dem Philoſophen in der Ethik die Luſt als Befriedigung vor, als Abſchluß und Begleiterſcheinung einer edlen Tätigkeit, ſo in der Rhetorik als Begierde oder Verlangen[1]). Mochte ſich Ariſtoteles ſträuben, die Luſt, ſoweit ſie Befriedigung iſt, als Bewegungs- oder Werdevorgang zu definieren, die Luſt als Begierde erſcheint ihm in einem anderen Lichte. Bedeutet die Befriedigung wirklich einen Zuſtand der Ruhe und der Vollendung, etwas Letztes und Abgeſchloſſenes, ſo gehen die Begierden neben den Lebensvorgängen einher und halten ſo lange an, bis die Lebenstätigkeit irgendeinen Abſchluß findet und ſo eine Befriedigung auslöſt. Auf dieſe Art von Luſtgefühlen, auf die Begierden, wendet darum Ariſtoteles die platoniſche Definition ohne Bedenken an. Es ſind jene Luſtgefühle, die nach der Darſtellung der Ethik während der Verwirklichung eines naturgemäßen Zuſtandes empfunden werden, mit Unluſt vermiſcht ſind und von den Platonikern mit Recht als Bewegungs- und Werdevorgänge beſtimmt wurden.

Schluß.

Mit den Ausführungen über die Luſt hat Ariſtoteles ſeine Ethik, das iſt ſeine Lehre vom Weſen und von den Beſtandteilen der Glückſeligkeit, zum Abſchluß gebracht. Es iſt gezeigt, wie ſich die Glückſeligkeit zuſammenſetzt, welche Stellung in dieſer Beziehung der Vernunft und welche der Luſt zukommt. Wenn Ariſtoteles darnach noch einmal auf die Glückſeligkeit als Ganzes zurückgreift[2]), ſo tut er es, um zuletzt die Ergebniſſe in Kürze zuſammenzufaſſen und teilweiſe zu ergänzen. Vor allem iſt feſtgeſtellt worden, daß die Glückſeligkeit nicht in einem untätigen Zuſtande, ſondern

[1]) *οὗ ἂν ἡ ἐπιθυμία ἐνῇ, ἅπαν ἡδύ. ἡ γὰρ ἐπιθυμία τοῦ ἡδέος ἐστὶν ὄρεξις.* 1370 a 16. — [2]) X 6, 1176 a 30.

in einer Tätigkeit besteht, da sonst auch einer, der sein Leben verschläft oder bloß ein vegetatives Dasein führt, glückselig sein könnte. Sodann vermag aber nicht jede Tätigkeit ein glückseliges Leben zu begründen, sondern nur eine solche, die ihren Zweck in sich selber hat und daher ihrer selbst wegen ausgeübt wird; denn die Glückseligkeit wird ihrer selbst wegen erstrebt und gewährt in sich selbst eine vollkommene Befriedigung. Als eine solche Tätigkeit nun, die ihren Zweck in sich selber hat und ihrer selbst wegen ausgeübt wird, erweist sich das tugendhafte Leben; denn das Gute geschieht seiner selbst wegen. Allerdings werden auch Spiele ihrer selbst wegen getrieben, nicht eines anderen Zweckes oder eines Nutzens wegen; stiften sie doch eher Schaden als Nutzen, dann etwa, wenn darüber die Sorge für Vermögen und Gesundheit vergessen wird. Und gerade sie bilden zumeist die Beschäftigung derer, die von der Welt für glücklich gehalten werden. Und solche, die sich auf diesen Zeitvertreib verstehen, gewinnen deshalb in besonderem Grade die Gunst der Mächtigen dieser Erde, da sie deren Wünsche ganz besonders zu erfüllen wissen. Dadurch aber, daß hohe Herren sich auf solche Weise belustigen, entsteht der Anschein, als hätten solche Dinge etwas mit der Glückseligkeit zu tun. Allein hierin liegt eine Täuschung; denn Tugend und Einsicht, die Quellen edler Taten, gedeihen nicht auf dem Throne. Und wenn sich jene Menschen, unfähig zu reinen und edlen Freuden, in sinnliche Genüsse stürzen, so ist dies kein Beweis, daß solche Genüsse den Vorzug verdienen. Auch Kinder halten *ihre* Freuden für die höchsten. Wie aber Kinder und Erwachsene in ihren Urteilen auseinandergehen, so auch Leute von gemeiner und solche von edler Gesinnung. Jeder hält dasjenige für angenehm und erstrebenswert, was ihm auf Grund seiner persönlichen Verfassung so erscheint; allein wahrhaft angenehm und erstrebenswert ist, wie des öftern bemerkt wurde[1], nur, was der Tugendhafte so beurteilt. Im Spiel liegt also die Glückseligkeit nicht. Töricht wäre es, das

[1] I 9, 1099 a 23 III 6, 1113 a 25. 29. X 6, 1176 b 26.

Lebensziel in das Spiel zu verlegen[1]) und das ganze Leben hindurch des Spieles wegen arbeiten und dulden zu wollen; wohl aber dürfte es das Richtige sein, der Arbeit wegen zu scherzen und zu spielen, wie auch Anacharsis[2]) will. Denn das Spiel ist eine Art von Ausruhen; des Ausruhens aber bedürfen die Menschen, da sie nicht ohne Unterbrechung arbeiten können. Das Ausruhen hat somit seinen Zweck nicht in sich, sondern in der Tätigkeit. Das tugendhafte Leben, das den Kern der Glückseligkeit ausmacht, besteht in ernster Arbeit, nicht in einem Spiel. Höher als Spiel und Tändelei steht ernste Lebensarbeit oder Betätigung der besseren Menschennatur; und eine solche Betätigung gewährt auch ein höheres Maß von Glückseligkeit. Sinnliche Freuden vermag jeder zu genießen, der Nächstbeste und der Sklave so gut wie der Tugendhafte; die Glückseligkeit aber ist an eine entsprechende Lebenshaltung gebunden, sie besteht nach allem Bisherigen nicht in einem derartigen Zeitvertreib, sondern in einem tugendhaften Leben.

So hebt Aristoteles den Hauptgedanken seiner Ethik und Glückseligkeitslehre noch einmal mit auffallendem Nachdruck hervor. Daß nur wertvolle Lebensarbeit glückselig macht, diese Wahrheit soll den Zuhörern und Lesern noch einmal möglichst tief eingeprägt werden. Der Gedanke, der schon durch den ganzen Aufbau der aristotelischen Ethik verkündet wird, sofern diese Ethik, obschon ihrer Form und ihrem Zwecke nach eine Glückseligkeitslehre, doch weitaus zum größten Teil in einer Tugendlehre besteht, dieser Gedanke wird zum Schlusse noch einmal eigens mit allem Nachdruck herausgehoben. Noch einmal zeigt sich, wie unendlich weit der Philosoph bei aller Betonung der Lust von einem Hedonismus entfernt ist. Lust und Freude haben allerdings im Leben ihre Stätte, dürfen sich aber nimmermehr anmaßen, das Leben auszufüllen und ihm den eigentlichen Inhalt zu geben. Der eigentliche Lebensinhalt kann nur durch edle und ernste

[1]) Vgl. Pol. VIII 3, 1337 b 36. 5, 1339 a 27. b 15. — [2]) Ein durch seinen Eifer für die Aneignung griechischer Bildung bekannter Scythe. Vgl. Plat. Rep. X 600 a.

Tätigkeit begründet werden; und nur in Verbindung mit ſolch wertvollem Lebensinhalt haben auch Luſt und Freude ihren Sinn und ihre Berechtigung. Nur hier fließen die Quellen wahrer und edler Freuden, während andere Freuden niedrige Sinnenluſt ſind. Und nicht bloß dies, nicht bloß der weite Abſtand vom Hedonismus gelangt zur Geltung; erſichtlich wird auch noch einmal, daß der Glückſeligkeitsgedanke des Ariſtoteles, wenn er die Luſt in ſich aufnimmt, keineswegs einen Zug zum Weichlichen oder Schwächlichen erhält; vielmehr bewahrt dieſer Glückſeligkeitsgedanke durchaus den Charakter der Würde und des Ernſtes. Mit dem Glückſeligkeitsgedanken des Ariſtoteles hat es in dieſer Beziehung eine ganz ähnliche Bewandtnis wie mit ſeinem Tugendbegriff. Wie das Tugendleben durch die Mitwirkung der Gefühle zwar den Charakter des Harmoniſchen und Schönen annimmt, aber nicht des männlichen Ernſtes beraubt wird, da es in erſter Linie auf einem Vernunftgebot und auf einer ſittlichen Vorſchrift beruht, ſo wird auch der Glückſeligkeitsgedanke durch die Heranziehung der Luſt in keiner Weiſe von der Höhe einer durch und durch vornehmen und erhabenen Lebensanſchauung herabgedrückt. Im übrigen muß die beſondere Form, die Ariſtoteles ſeinen letzten Ausführungen gegeben hat, den Eindruck erwecken, daß er zu ſolchen Ausführungen einen beſonderen Anlaß hatte. Er wendet ſich nicht mehr gegen eine hedoniſtiſche Theorie, ſondern gegen eine praktiſche Verherrlichung der Luſt, nämlich gegen eine Lebenshaltung, die das Daſein in Spiel und Tändelei verflüchtigen will. Die auffallende Schärfe ſeiner Worte ſcheint deutlich zu verraten, daß ſie auf beſtimmte Perſönlichkeiten gemünzt ſind. Stahr iſt der Meinung, daß kein Geringerer als Alexander den Unwillen des Ariſtoteles herausgefordert hat.[1]) Dennoch ſcheint Ariſtoteles auch einer theoretiſchen Behauptung entgegentreten zu wollen, wenn er zu wiederholten Malen ſo überaus kategoriſch betont, daß der Zweck des Lebens nicht in einem Spiel, ſondern

[1]) Arſtoteles' Nikomachiſche Ethik. Überſetzt und erläutert. Stuttgart 1863. 375[5].

nur in ernster Tätigkeit gesucht werden darf,[1]) und daß alles Spiel nur insoweit einen Sinn hat, als es einem höheren Zwecke dient. Wenn nicht alles täuscht, hat ihm Plato zu solchen Bemerkungen Anlaß gegeben, und zwar durch eine in den „Gesetzen" ausgesprochene Anwandlung einer düsteren Lebensstimmung. Dem auch sonst nicht selten pessimistisch gestimmten Denker[2]) will es dort scheinen, daß das menschliche Leben ernste und hohe Bestrebungen kaum lohnt,[3]) wenn auch die Notwendigkeit immer wieder dazu treibt. Ihrer Herkunft nach Spielzeuge in der Hand Gottes können die Menschen nichts Besseres tun, als das Leben wirklich für ein Spiel anzusehen, um dieses Spiel so schön als möglich zu gestalten. Das schönste Spiel sei es, sich durch Opfer, Sang und Tanz die Götter geneigt zu machen, wobei die Menschen der Hoffnung sein dürfen, daß ihnen die Götter selbst das Richtige eingeben werden. Diese Auffassung scheint es zu sein, gegen die Aristoteles lebhaften Einspruch erheben will. So wenig Plato an jener Stelle einer leichtfertigen Lebensanschauung das Wort reden will,[4]) die Formel, auf die hier die Lebensanschauung gebracht wird, hält Aristoteles in jedem Falle für verkehrt. Während Plato zweifelt, ob er das Leben als ein Spiel betrachten oder zu einer erhabenen und wertvollen Tätigkeit gestalten soll, kennt Aristoteles kein Schwanken; nur ernste und edle Tätigkeit ist es, was in seinen Augen den Sinn und Wert des Lebens ausmacht. Zwar hat für Aristoteles die Glückseligkeit den Charakter der Ruhe oder Muße;[5]) das Leben findet mit der Glückseligkeit seinen Zielpunkt und seinen Abschluß. Allein an eine absolute Ruhe denkt der Philosoph nicht. Vielmehr gewinnt er das Merkmal der Ruhe damit, daß die Tätigkeit, die das Wesen der Glückseligkeit bildet, den Höhepunkt und die Vollendung des Lebens darstellt. Teleologisch gelangt

[1]) X 6, 1176 b 27, 1177 a 2. — [2]) Hierüber handelt Apelt (Platonische Aufsätze 147 ff.), in der Anschauung jedoch, daß Plato nicht in dem Grade Pessimist ist, wie gewöhnlich angenommen wird. — [3]) Leg. VII 803 b ff. I 644 d e. Vgl. Rep. X 604 c. — [4]) VII 804 b. Apelt 165 ff. H. Gomperz, Die Lebensauffassung der griechischen Philosophen und das Ideal der inneren Freiheit. Jena 1915. 174 ff. — [5]) X 7, 1177 b 4.

das Leben mit der Glückseligkeit zur Ruhe, nicht aber, als wäre die Glückseligkeit ein Aufhören aller Tätigkeit. Im Gegenteil, die Glückseligkeit ist Leben und Tätigkeit im höchsten und gesteigertsten Sinne; und nur der Umstand, daß diese Tätigkeit einen letzten und höchsten Zweck verwirklicht, verleiht ihr das Merkmal der Ruhe oder Muße. In dieser Weise versteht Aristoteles Bewegung und Ruhe, Tätigkeit und Ziel, Entwicklung und Abschluß miteinander zu verschmelzen. Das Leben löst sich nicht in ziellose und ruhelose Bewegung auf, endet aber auch nicht mit einer tätigkeitslosen Ruhe, sondern mit einer höchsten Tätigkeit, die als solche in sich selber zur Ruhe gelangt, das Moment der Ruhe also in sich schließt. Eine bloße oder inhaltslose Ruhe befriedigt den griechischen Philosophen keineswegs; vielmehr muß es eine Ruhe sein, die sich mit dem reichsten und höchsten Lebensinhalt verbindet. Der Glückseligkeitsbegriff des Aristoteles ist hier der Widerschein der Lebensauffassung des vornehmen Griechen, sofern schon die Tätigkeit des freien und gebildeten Mannes den Charakter der Muße besitzt, im Gegensatz zur Erwerbstätigkeit ihren Sinn und Zweck in sich selber hat. Die Muße bedeutet auch hier durchaus keinen Gegensatz zur Tätigkeit als solcher, sondern nur zu jener niederen Tätigkeit, die dem Leben keinen befriedigenden Inhalt zu geben vermag, da sie ihren Zweck außer sich hat. Die Muße ist geradezu das Kennzeichen einer edlen, ihrer selbst wegen erstrebenswerten Tätigkeit. Während ein deutscher Denker erklärt hat, das Suchen nach Wahrheit dem Besitz derselben vorziehen zu wollen, lehrt Aristoteles, daß der Besitz des Wissens höhere Freuden gewährt als das Streben nach ihm.[1]) Dem Griechen ist es ein Bedürfnis, dem Leben einen inneren Abschluß zu geben, vom Streben und Suchen in den Zustand der Ruhe zu gelangen. Nur ist nicht ein untätiger Besitz gemeint, sondern ein Besitz, der sich in fortgesetzter Tätigkeit äußert. So sehr es dem Griechen darum zu tun ist, das Leben zur Ruhe und zum Abschluß zu bringen, so wenig will er über die Tätigkeit

[1]) X 7, 1177 a 26.

hinausdringen. Die Tätigkeit macht den Inhalt des Lebens und der Glückseligkeit aus; in einer Tätigkeit besteht auch jene Muße, die das Ideal und das Ziel des Lebens bildet. Die Begriffe Tätigkeit und Muße sind miteinander ausgesöhnt.

Eine wertvolle Lebenstätigkeit bildet den Kern der Glückseligkeit, eine Tätigkeit, die ihren Zweck in sich selber hat und in einem tugendhaften oder vollendeten Leben besteht. So fest nun diese Bestimmungen für Aristoteles stehen, so sind sie ihm doch nicht schon eindeutig genug. Von Anfang an hat er in dieser Beziehung mit einer Mehrdeutigkeit gerechnet und auf die Möglichkeit hingewiesen, daß die dem vernünftigen Wesen entsprechende Vollkommenheit oder Tugend nicht etwas Einheitliches ist, auf die Möglichkeit also, daß es mehrere solcher Vollkommenheiten gibt[1]); für diesen Fall müßte, so hieß es, die höchste der dem Menschen als solchem eigenen Vollkommenheiten als die Quelle des glückseligen Lebens betrachtet werden. Hierauf greift nunmehr Aristoteles zurück, um eine den bisherigen Ausführungen zu Grunde liegende Annahme einzuschränken. Während nämlich bisher ausgemacht schien, daß die sittliche Tugend jene höchste Vollkommenheit ist, kommt es jetzt zu einer anderen Entscheidung[2]). Unsere höchste Vollkommenheit kann demgemäß nur die Vollendung des Höchsten in uns sein, die Vollendung unseres vornehmsten Wesensteiles. Mag dieser Teil nun die denkende Vernunft sein oder mag es etwas anderes sein, was in uns von Natur aus zur Herrschaft bestimmt ist und den Begriff alles Erhabenen und Göttlichen in sich trägt, mag es etwas Göttliches oder doch das am meisten Gottähnliche sein, in jedem Falle begründet die ihm entsprechende Vollkommenheit die vollendete Glückseligkeit. Im Reinen ist also Aristoteles zunächst nur darüber, daß die Glückseligkeit ihren Grund in der Vollkommenheit, bez. in der vollkommenen Tätigkeit hat. Die weitere Frage aber ist, worin denn diese Vollkommenheit ihren Sitz hat, welch ein Teil der menschlichen Natur ihr als Träger dient. Wohin soll der Mittelpunkt der Per-

[1]) I 6, 1098 a 17. — [2]) X 7, 1177 a 12.

ſönlichkeit verlegt werden? Macht der denkende Verſtand oder etwas anderes den vornehmſten Teil des vernünftigen Weſens aus? Bisher hat Ariſtoteles ſtillſchweigend angenommen, daß es nicht der denkende Verſtand, ſondern etwas anderes iſt, nämlich die ſittliche Seite der Menſchennatur; denn von der ſittlichen Vollendung oder Tugend war bisher ausſchließlich und durch die ganze Ethik hindurch die Rede. Die ſittliche Vollendung oder Tugend wurde als das eigentliche Weſen der Glückſeligkeit betrachtet und deshalb einer ſo eindringenden Analyſe und einer ſo allſeitigen Erörterung unterzogen. Die ganze Tugendlehre und mit ihr nahezu der ganze Inhalt der ariſtoteliſchen Ethik iſt alſo von der Vorausſetzung getragen, daß die ſittliche Tugend die höchſte Vollendung der Menſchennatur darſtellt. Die Frage, ob der denkende Verſtand oder etwas anderes den Mittelpunkt des perſönlichen Weſens bildet, wurde ſtillſchweigend im Sinne einer ethiſchen Lebensauffaſſung entſchieden. Dennoch kommt Ariſtoteles jetzt am Schluß ſeiner Ethik auf dieſe Frage zurück, um ſie nicht mehr im Sinne einer ethiſchen, ſondern einer intellektualiſtiſchen Lebensauffaſſung zu löſen. Die Anſchauung, daß die höchſte Vollendung der menſchlichen Perſönlichkeit in der ſittlichen Tugend liegt, muß ſich jetzt zum mindeſten eine bedeutſame Einſchränkung gefallen laſſen. Nicht mehr die ſittliche Natur, ſondern der denkende Verſtand wird jetzt als der wertvollſte Teil des menſchlichen Weſens betrachtet; nicht mehr das ſittliche Handeln, ſondern das Denken gilt jetzt als die vornehmſte Entfaltung der Menſchennatur. Der griechiſche Intellektualismus, die charakteriſtiſche Hochſchätzung und Bevorzugung der intellektuellen Tätigkeit gelangt nicht bloß in der Theologie, ſondern zum Schluß auch in der Ethik des Ariſtoteles zum vollen Durchbruch. Ariſtoteles, der ſo ſehr dazu neigt, das Wirken Gottes auf eine bloße Denktätigkeit zu beſchränken, in der Meinung, daß nur das Denken, nicht auch das Wollen und Handeln das Merkmal abſoluter Vollkommenheit annehmen kann[1]), trägt jetzt kein Bedenken, auch im Menſchen die

[1]) K. Elſer, Die Lehre des Ariſtoteles über das Wirken Gottes. Münſter

theoretische Tätigkeit auf die oberste Stufe zu stellen[1]). Aristoteles kehrt zu einer mehr platonischen Lebensanschauung zurück, zu einer Lebensanschauung, die das Wesen des Menschen nicht in der Verbindung von Seele und Leib, sondern in der Seele allein erblickt. Der denkende Verstand ist das Höchste in uns, und von den Dingen sind jene die höchsten, mit denen sich der denkende Verstand beschäftigt. Der Grund dieser erhabenen Stellung der Denktätigkeit wird vor allem darin gefunden, daß diese Tätigkeit die anhaltendste ist; denn anhaltend zu denken vermögen wir eher, als anhaltend zu handeln[2]). Solche Tätigkeit aber sei anerkanntermaßen die freudenvollste, die es gibt, und daher die Quelle höchster Seligkeit. Gewährt doch ein Leben der Weisheit Freuden von wunderbarer Reinheit und Beständigkeit. Auch das Merkmal der Selbstgenügsamkeit haftet einer solchen Tätigkeit mehr als irgend einer anderen an. Dessen, was zum Leben nun einmal allgemein unerläßlich ist, bedarf freilich die Weisheit nicht minder wie die Gerechtigkeit und die Tugend überhaupt[3]). Allein während die Gerechtigkeit außerdem solcher bedarf, an denen und mit denen sie betätigt werden soll, und während ähnliches auch von anderen Tugenden gilt, vermag sich der Weise auch für sich allein der Betrachtung der Wahrheit zu widmen, und zwar um so mehr, je weiser er ist. Besser mag es immerhin auch hier sein, die Arbeit mit anderen zu teilen; in jedem Falle aber besitzt die Weisheit das Merkmal der Selbstgenügsamkeit mehr als jede andere Lebenstätigkeit[4]). Fer-

---

in Westfalen 1893. 76 ff. Neuestens hierüber A. Böhm, Die Gottesidee bei Aristoteles auf ihren religiösen Charakter untersucht. Köln 1915. 97 ff. — [1]) X 7, 1177 a 18. 1178 b 22. Met. XII 7, 1072 b 24. — [2]) Es ist offenbar kein Widerspruch, wenn I 11, 1100 b 14 die Tugend das Merkmal der Dauer in einem höheren Maße besitzt, als das Wissen, jetzt aber die Denktätigkeit anhaltender ist, als das praktische Handeln; denn dort ist der Gedanke, daß eine sittliche Gesinnung und Lebenshaltung mit der Persönlichkeit fester verwachsen ist, als das Wissen, das aus dem Gedächtnis verschwinden kann, hier aber, daß innere oder rein geistige Tätigkeit länger fortgesetzt werden kann, als äußeres Handeln. — [3]) X 7, 1177 a 28. 1178 b 33. — [4]) X 7, 1177 a 34. 8, 1178 a 24. b 3.

ner hat es den Anschein, daß nur diese Tätigkeit ihrer selbst wegen geliebt wird; denn die Kenntnis der Wahrheit verfolgt keinerlei andere Zwecke [1]), während man sich vom praktischen Handeln mehr oder minder auch noch weiteren Gewinn verspricht. Auch erhält die Glückseligkeit in der Gestalt der Weisheit in besonderem Grade das Merkmal der Muße. Sittliches Handeln besitzt dieses Merkmal, mag man an den Kriegsdienst oder an die friedliche Arbeit im Staatsdienste denken, nicht im nämlichen Grade. Daß niemand den Krieg als Selbstzweck betrachtet, ist klar; aber auch die Teilnahme am Staatsleben hat nicht den Charakter der Muße, da sie ebenfalls zugleich auf Ziele ausgeht, die über sie hinausliegen, nämlich auf Einfluß, Ansehen und eine Glückseligkeit, die von ihr verschieden ist. Mögen die Werke der Tugend, soweit sie dem Kriegs- und Staatsdienste angehören, durch Adel und Würde ausgezeichnet sein, das Merkmal der Muße besitzen sie nicht, da sie anderen Zwecken dienen und nicht ihrer selbst wegen verrichtet werden. Die Denktätigkeit hingegen ragt nicht bloß an Wert und Würde hervor, sondern hat zugleich ihren Zweck in sich selbst und gewährt deshalb eine ganz einzigartige Freude. Sowohl das Merkmal der Selbstgenügsamkeit und der Muße, wie auch alle anderen Eigenschaften, die man der Glückseligkeit zuteilt, kommen also der Denktätigkeit im höchsten Maße zu. Sie ist es deshalb, die eine vollendete Glückseligkeit begründet. Mit einer solchen Lebenshaltung erhebt sich der Mensch, so findet Aristoteles, in einem gewissen Sinne in eine übermenschliche oder göttliche Sphäre [2]); denn nicht so fast als Mensch führt er ein solches Leben, sondern sofern er etwas Göttliches in sich hat. So hoch dieses Göttliche über dem Ganzen der Menschennatur steht, ebenso hoch seine Tätigkeit über der Betätigung der sittlichen Tugend. Ist der denkende Verstand im Vergleich mit dem Menschen als solchem etwas Göttliches, so muß auch im Leben des denkenden Verstandes im Vergleich mit einem menschlichen

[1]) X 7, 1177 b. Met. I 2, 982 b 24. — [2]) X 7, 1177 b 26. Vgl. Met. XII 9, 1074 b 15.

Leben etwas Göttliches ſein. Dabei iſt Ariſtoteles nicht geneigt, jenen Stimmen Gehör zu ſchenken, die uns anhalten wollen, als menſchliche und ſterbliche Weſen unſer Sinnen und Trachten auf Menſchliches und Sterbliches zu richten;[1]) vielmehr will der Philoſoph, daß wir uns nach Möglichkeit dem Unſterblichen zuwenden und ein Leben führen, das unſerm beſten Weſensteil entſpricht. Mag uns ein ſolches Leben unſcheinbar vorkommen, an Wert und Würde iſt es über alles andere hoch erhaben. Dieſes Göttliche in uns iſt unſer wahres Selbſt, wenn anders es unſer vornehmſter und beſter Weſensteil iſt; dann aber wäre es ungereimt, wollte der Menſch nicht ſein eigenes Leben, ſondern das eines anderen führen. Das einem Weſen Naturgemäße aber muß ſtets das Beſte und Angenehmſte ſein, für den Menſchen alſo ein Leben des denkenden Geiſtes; dieſes Leben gewährt ſomit die größte Seligkeit.

Erſt in zweiter Linie begründet auch die Ausübung der ſittlichen Tugend einen Zuſtand der Glückſeligkeit. Es iſt jene Lebenstätigkeit, die vor allem deshalb als ſpezifiſch menſchliche bezeichnet werden darf, weil die Gerechtigkeit, die Tapferkeit und die übrigen Tugenden ihren Bereich im menſchlichen Zuſammenleben haben.[2]) Im übrigen kommt es hiebei darauf an, in den Affekten die rechte Ordnung zu beobachten, und dieſer Umſtand drückt jenen Tugenden ebenfalls den Charakter des Menſchlichen auf, ſofern die Affekte dem Menſchen als einem zuſammengeſetzten Weſen angehören. Noch unter einem dritten Geſichtspunkte erſcheint dem Philoſophen das ſittliche Handeln als ſpezifiſch menſchliche Lebenstätigkeit, nämlich inſofern, als dieſe Tätigkeit nur dem Menſchen eigen iſt und nicht auch auf die Gottheit übertragen werden darf.[3]) Mag Ariſtoteles an welche Tugenden nur immer denken, in jedem Falle ſieht er ſich außerſtande, ſolche Lebensäußerungen mit der Erhabenheit der Götter in Einklang zu bringen. So vermag er

[1]) XII 7, 1177 b 31. Vgl. Rhet. II 21, 1394 b 24. – Mehrere Dichterſtimmen, auf die Ariſtoteles anzuſpielen ſcheint, führt Burnet an. — [2]) 1178 a 9. b 5. — [3]) X 7, 1178 b 10.

vor allem nicht zu begreifen, wie es unter den Göttern eine Tugend der Gerechtigkeit geben ſoll, findet vielmehr die Vorſtellung, daß die Götter Verträge ſchließen oder anvertrautes Gut zurückerſtatten, lächerlich. Nicht anders denkt er über die Tapferkeit. Unerträglich iſt ihm auch der Gedanke, daß die Götter Geld beſitzen und eine Tugend der Freigebigkeit betätigen ſollen, oder daß ſie ſchlechte Begierden haben und ſich der σωφροσύνη befleißen. Und ſo ſtellt ſich immer wieder heraus, daß Handlungen ſittlicher Art nicht an die Erhabenheit der Götter heranreichen, ſondern ihrer unwürdig ſind. Nicht in einem ſittlichen Handeln, noch weniger freilich in einer hervorbringenden Tätigkeit (ποίησις), ſondern im Denken beſteht das Leben der Gottheit. Und weil ſich die Gottheit auf Grund ſolcher Lebenstätigkeit der denkbar höchſten Glückſeligkeit erfreut, ſo muß auch für den Menſchen das höchſte Maß von Glückſeligkeit durch das Denken begründet werden, durch jene Tätigkeit, die der der Götter am nächſten kommt.

So ſchlägt die Glückſeligkeitslehre des Ariſtoteles zuletzt einen Weg ein, der geradezu über die Ethik hinausführt. Jetzt bildet nicht mehr die ſittliche Tugend den weſentlichen Beſtandteil der Glückſeligkeit; vielmehr ſtützt ſich dieſe auf eine ganz andere Vorausſetzung. In ihrer höchſten Form wenigſtens hat die Glückſeligkeit nichts mit der Sittlichkeit zu tun; nur eine ſekundäre oder weniger vollkommene Art der Glückſeligkeit hat ihre Grundlage in der Tugend. Daß die Glückſeligkeit und nicht etwa die Tugend oder Sittlichkeit der unmittelbare Gegenſtand der ariſtoteliſchen Ethik iſt, tritt vollends ans Licht. Bewegt ſich die ariſtoteliſche Glückſeligkeitslehre bisher auf ethiſcher Grundlage, ſo nimmt ſie zuletzt einen Charakter an, womit ſie ſich von dieſer Grundlage ablöſt. Die volle Einheit läßt alſo der Glückſeligkeitsgedanke des Ariſtoteles vermiſſen. Es werden zwei verſchiedene Formen oder Grade der Glückſeligkeit unterſchieden, eine höhere und eine niedere, eine ſolche, die nur für wenige Auserleſene, nur für einen Geiſtesadel erreichbar iſt, und eine andere, die ſich allgemein zugänglich erweiſt,

zwei Formen der Glückseligkeit, die sich wie Göttliches und Menschliches zueinander verhalten. Seinen tieferen Grund hat dieser Dualismus in dem Mangel einer vollkommen geschlossenen Lebensanschauung. Klar ist sich der Philosoph darüber, daß die Glückseligkeit nur durch eine höchste Lebenstätigkeit begründet werden kann, durch eine Tätigkeit, worin der Mensch seine höchste Aufgabe erfüllt und sein innerstes Wesen entfaltet. Worin aber diese höchste Lebenstätigkeit besteht, diese Frage wird nicht einheitlich gelöst. Aristoteles gelangt zu keinem einheitlichen und festen Persönlichkeitsbegriff. Schien es bisher, als solle das Wesen und der Mittelpunkt der Persönlichkeit in ihrer sittlichen Anlage und Bestimmung gesucht werden, so daß ein sittliches Leben als die höchste Entfaltung der Menschennatur erscheint, so wird nunmehr der denkende Verstand als das eigentliche und bessere Selbst des Menschen hingestellt. Nicht mehr als sittliches Wesen, sondern als Träger eines denkenden Geistes entfaltet der Mensch seine vornehmste Lebenstätigkeit. Trotzdem will Aristoteles damit die sittliche Lebensanschauung nicht vollständig preisgeben, sondern immer noch bis zu einem gewissen Grade in Geltung lassen. Das sittliche Leben bedeutet zwar nicht mehr schlechthin die höchste Lebenstätigkeit, wohl aber die höchste nächst der Denktätigkeit und die höchste für den Durchschnitt der Menschheit. In diesem Sinne stehen einander zwei verschiedene Lebensauffassungen gegenüber, eine ethische und eine intellektualistische. Ergreift jene das Ganze der Menschennatur, so hält sich diese nur an den denkenden Teil; wird dort der Mensch als Mensch ins Auge gefaßt, so hier als Träger eines göttlichen Wesenselementes. Obwohl sich beide Auffassungen an sich ausschließen, so wird doch ein eigentlicher Widerspruch dadurch vermieden, daß beide nicht auf die nämliche Stufe gestellt, sondern in ein Verhältnis des Rangunterschiedes gebracht werden.[1]) Absolut gesprochen ist das Denken die höchste Lebenstätigkeit, für die meisten aber ist es das sittliche Handeln. So schließt der Philosoph ein eigenartiges Kompromiß

[1]) Vgl. Fr. Jodl, Geschichte der Ethik. I. 2. Aufl. Stuttgart 1906. 567 [32].

zwischen einer ethischen und einer intellektualistischen Lebensanschauung. Dieser Dualismus der Lebensanschauungen bedingt nun die zweifache Glückseligkeitsidee; fließt die Glückseligkeit im absoluten Sinne aus der Denktätigkeit, so bleibt im allgemeinen doch das sittliche Handeln die Quelle der Glückseligkeit. So bedeutet die Anerkennung einer zweifachen Glückseligkeit einen Punkt, wo die Kunst der aristotelischen Synthese ausnahmsweise zu keinem vollen Ergebnis führt. Wenn Aristoteles am Anfang seiner Untersuchungen drei verschiedene Auffassungen der Glückseligkeit auseinanderhält, eine solche, welche die Glückseligkeit in der Lust, eine andere, die sie im politischen, bezw. sittlichen Leben, und eine dritte, die sie in der Denktätigkeit sucht,[1]) so hat er diesen Gegensatz der Auffassungen nur überwunden, soweit die Lust in Betracht kommt, da er diese seinem Glückseligkeitsbegriff restlos eingegliedert hat; soweit jedoch sittliche und intellektualistische Denkweise einander gegenüberstehen, ist es beim Dualismus geblieben.[2])

Ja, in einer Beziehung will es sogar den Anschein gewinnen, als vermöchte Aristoteles in diesem Zusammenhang den Widerspruch nicht vollständig zu vermeiden. Während nämlich das sittliche Handeln früher als Selbstzweck gekennzeichnet wurde,[3]) das sittlich Gute immer wieder als ein Objekt hingestellt wurde, das seiner selbst wegen gewählt wird, scheint jetzt nur noch die Erkenntnis der Wahrheit diesen Charakter zu besitzen. Doch will Aristoteles zwischen beiden Lebenstätigkeiten offenbar auch unter diesem Gesichtspunkte nur einen graduellen Unterschied, nicht aber einen eigentlichen Gegensatz konstatieren. Das sittliche Handeln hört ja nicht auf, Quelle der Glückseligkeit zu sein;

[1]) I 2, 1095 b 17. — [2]) Ollé-Laprunes (60 ff.) Versuch, diesen Dualismus zu überwinden, hat in den Texten keine Grundlage und tut dem klaren Sinn der aristotelischen Worte, besonders I 10, 1099 b 16, Gewalt an. Ähnliches gilt gegenüber L. H. G. Greenwood, Aristotle Nicomachean Ethics. Book six. Cambridge 1909. 37 ff. 73 ff. und Piat, Aristote. 2. éd. Paris 1912. 289 f. Aristoteles betrachtet die sittliche Vollendung und Beseligung nicht als Bestandteil eines größeren Ganzen und nicht als Mittel zu einem höheren Zweck, verleiht vielmehr dem Gedanken des Selbstzweckes den bestimmtesten Ausdruck. — [3]) S. oben S. 14 ff.

nur rückt es an die zweite Stelle. Ebenſo heißt es, daß die Denktätigkeit anhaltender iſt als das ſittliche Handeln,[1]) nicht aber, daß dieſes Merkmal dem ſittlichen Handeln vollkommen fehlt. Desgleichen kommt auch die Selbſtgenügſamkeit dem Denken bloß in einem höheren Grade, nicht aber ausſchließlich zu.[2]) Und ſo geſtaltet ſich das Verhältnis zwiſchen beiden Lebenstätigkeiten durchweg zu einem Gradunterſchied, nicht aber zu einem wirklichen Gegenſatz. Von Anfang an iſt deshalb zu vermuten, daß er ein ſolches Verhältnis auch im Auge hat, wenn er beide einander unter dem Geſichtspunkt des Selbſtzweckes gegenüberſtellt. In der Tat wird denn auch der Selbſtzweck zwar der Denktätigkeit ſchlechthin zu-, nicht aber dem ſittlichen Handeln ſchlechthin abgeſprochen; vielmehr heißt es vom letzteren, daß es m e h r o d e r w e n i g e r auf weitere Zwecke ausgehe.[3]) Als Beiſpiele des ſittlichen Handelns wählt ſodann Ariſtoteles den Kriegsdienſt und die Politik, um zu zeigen, daß ſolche Betätigungen wirklich ihren Zweck außer ſich haben. Allein Kriegsdienſt und Politik füllen für Ariſtoteles das ſittliche Handeln nicht vollſtändig aus. Der Philoſoph kennt noch andere Formen des ſittlichen Handelns, wie die *σωφροσύνη* oder den freundſchaftlichen Verkehr, Betätigungen, die vermutlich eine andere Beurteilung finden als Kriegsdienſt und Politik. Und ſo will Ariſtoteles dem ſittlichen Handeln den Charakter des Selbſtzweckes keineswegs vollkommen abſprechen, ſondern nur nicht im nämlichen Grade zuerkennen wie der Erkenntnis und Betrachtung der Wahrheit. Die frühere Lehre, daß das ſittliche Handeln Selbſtzweck ſei, wird zwar eingeſchränkt, aber nicht aufgehoben. Nur im Vergleich mit dem Denken erſcheint das ſittliche Handeln nicht vollkommen als Selbſtzweck. Vielleicht dachte Ariſtoteles auch daran, daß zwiſchen der phyſiſchen Handlung und ihrem ſittlichen Charakter zu unterſcheiden iſt. Mag die Handlung ihrer phyſiſchen Beſchaffenheit nach, wie etwa der Kriegsdienſt, ihren Zweck außer ſich haben, als ſittlich gute Handlung, als Pflichterfüllung hat ſie doch ihren Zweck in ſich ſelbſt.

[1]) X 7, 1177 a 21. — [2]) 1177 a 28. — [3]) 1177 b 3.

Rückblick.

Soll darnach das Ganze der Ausführungen noch einmal überblickt werden, ſo dürfte darin vor allem der Beweis enthalten ſein, daß die ariſtoteliſche Ethik den Charakter der ſyſtematiſchen Geſchloſſenheit beſitzt. Ein einheitliches Thema und ein fortlaufender Gedankengang wurde feſtgeſtellt. Die Glückſeligkeit iſt das unmittelbare Thema dieſer Ethik; die Beantwortung der Frage nach dem Weſen der Glückſeligkeit iſt die Aufgabe, die ſich Ariſtoteles geſetzt hat. Der Gedanke eines höchſten Lebenszweckes dient hiebei als Ausgangspunkt. Die Erfüllung eines ſolchen Zweckes bedeutet die höchſte oder ſittliche Vollendung der Menſchennatur und begründet als ſolche unmittelbar einen Zuſtand der Glückſeligkeit. Dies inſofern, als mit einem Zuſtand höchſter Vollkommenheit ſich von ſelbſt Gefühle höchſter Luſt und Freude verbinden. Tugend und Luſtgefühle erweiſen ſich damit als die Weſenselemente der Glückſeligkeit und ſollen deshalb einer eingehenden Unterſuchung teilhaftig werden. Insbeſondere ſoll die Tugend als der primäre und wichtigſte Beſtandteil der Glückſeligkeit Gegenſtand einer möglichſt erſchöpfenden Analyſe werden. Erſt von der Glückſeligkeit aus gelangt Ariſtoteles zur Tugend; die Analyſe des Glückſeligkeitsbegriffs führt zur Analyſe des Tugendbegriffs. Nur weil ein tieferes Verſtändnis der Glückſeligkeit durch einen Einblick in das Weſen der Tugend bedingt iſt, kommt es zu einer Tugendlehre. Ebenſo beſtimmt wie die Tugend wird die Luſt ſpeziell in ihrer Beziehung zur Glückſeligkeit ins Auge gefaßt; auch die Luſtlehre gliedert ſich durchaus der Glückſeligkeitslehre ein. Zum Schluß gibt Ariſtoteles dem Glückſeligkeitsgedanken inſofern eine Wendung, als er den Standpunkt in erſter Linie nicht mehr in der Tugend, ſondern in der Denktätigkeit nimmt. Daß inſoweit der Gedankengang von einem einheitlichen Plan beherrſcht wird, kann nicht überſehen werden; die ariſtoteliſche Ethik iſt Glückſeligkeitslehre, und ihr wichtigſter

Bestandteil ist die Tugendlehre, wobei die Tugend sowohl in ihrem allgemeinen Wesen wie in ihren besonderen Formen erörtert wird. H. Ritter hat gleichwohl gemeint, daß ein innerer Zusammenhang zwischen den verschiedenen Lehrpunkten nicht vollständig hervortritt[1]). Die Sittenlehre des Aristoteles „verliere sich in eine nicht streng wissenschaftlich geordnete Menge von einzelnen Bemerkungen, und die philosophischen Ergebnisse derselben bilden nur in einem entfernten Sinne ein Ganzes“[2]). Die Tatsache, daß sich Aristoteles vom ersten Anfang an ein festes Ziel setzt, nämlich die Zergliederung des Glückseligkeitsbegriffes, und daß er dieses Ziel durch alle Untersuchungen hindurch fest im Auge behält, scheint also dem Geschichtsschreiber der Philosophie entgangen zu sein. Dagegen entdeckt Fr. Biese in der Nikomachischen Ethik einen inneren Zusammenhang, sofern der im ersten Buche vorläufig festgestellte Glückseligkeitsbegriff in den folgenden Ausführungen bestimmtere Gestalt annehmen soll[3]). Und zwar läßt jene Begriffsbestimmung zwei Hauptbestandteile der Glückseligkeit erkennen, eine „innere und eine äußere Seite der Glückseligkeit, nämlich die Tugend und die äußeren Güter als Tugendmittel“. Da die Tugend die Hauptgrundlage der Glückseligkeit abgibt, so sind die weiteren Untersuchungen ihr vor allen Dingen gewidmet. Als „Tugendmittel“ betrachtet Biese die Enthaltsamkeit (*ἐγκράτεια*) und die Standhaftigkeit (*καρτερία*), da sie im Kampfe gegen Lust und Unlust dem Guten zum Siege verhelfen und so nach und nach zur wirklichen und vollendeten Tugend führen; ferner die Lust, sofern sie als Motiv an der Ausübung des Guten einen beträchtlichen Anteil hat; zuletzt auch noch die Freundschaft, da sie im geselligen Leben zur Befestigung der tugendhaften Gesinnung beiträgt. Nachdem auf solche Weise die beiden Bestandteile der Glückseligkeit vollständiger entwickelt sind, wird „nur noch der reiche Inhalt, welcher durch den Begriff der Glück-

[1]) Geschichte der Philosophie alter Zeit. Dritter Teil. Zweite verbesserte Auflage. Hamburg 1837. 301. — [2]) a. a. O. 400. — [3]) Die Philosophie des Aristoteles. Zweiter Band. Berlin 1842. 296 ff.

ſeligkeit gegeben iſt, nach ſeinen beſonderen Seiten hervorgehoben, nämlich die Seligkeit des beſchaulichen Vernunftlebens, welches als ein göttliches nur wenigen Menſchen beſchieden iſt; dann die Glückſeligkeit des tätigen, praktiſchen Lebens, welche an den ethiſchen Tugenden ihren beſtimmten, feſten Halt gewinnt und in den äußeren Gütern die Mittel, um die höheren Zwecke des Lebens auszuführen und zu verwirklichen [1])". Daß die ariſtoteliſche Ethik als Glückſeligkeitslehre ein abgerundetes Ganzes iſt, wird alſo von Bieſe erkannt. Die Art, wie dieſer Forſcher im übrigen die Zuſammenhänge beſtimmt, iſt allerdings unzulänglich. Insbeſondere wird er der Stellung der Luſt nur teilweiſe gerecht, wenn er dieſe zwar in ihrem Verhältnis zur Tugend, aber nicht auch als Beſtandteil der Glückſeligkeit auffaßt. Gerade da, wo Ariſtoteles weitaus am ausführlichſten von der Luſt handelt, im 7. und im 10. Buche, iſt es ihm nicht um den Tugendbegriff, ſondern um den Glückſeligkeitsbegriff zu tun. Ähnlich wie Bieſe denkt Chr. A. Brandis über die Einheit der ariſtoteliſchen Ethik, wenn er einen grundlegenden Teil ausſcheidet, einen zweiten, der die Tugend behandelt, und einen dritten, der die Luſtlehre enthält und die Lehre von der Glückſeligkeit zum Abſchluß bringt [2]). Auch A. Döring [3]) iſt bemüht, die Ethik des Ariſtoteles als ein Syſtem darzuſtellen und findet, daß im Anſchluß an die Tugend von den Bedingungen des ſittlichen Handelns die Rede iſt. Th. Ziegler, [4]) Trendelenburg [5]), Marshall [6]) und andere erklären die ariſtoteliſche Ethik für das älteſte ethiſche Syſtem; und Th. Gomperz findet den Aufbau der Nikomachiſchen Ethik „untadelig und einheitlich. Zweifel, die eine oberflächliche Prüfung wachruft, weichen alsbald einer ſorgfältigen Überlegung" [7]). Mit der Glückſeligkeit beginnt, mit ihr ſchließt der ethiſche Vor-

[1]) a. a. O. 304. — [2]) Ariſtoteles und ſeine akademiſchen Zeitgenoſſen. Zweite Hälfte. Berlin 1857. 1548. — [3]) Geſchichte der griechiſchen Philoſophie. Bd. II. Leipzig 1903. 45 ff. 61 ff. — [4]) Ethik der Griechen und Römer. Bonn 1881. 105. — [5]) Hiſtoriſche Beiträge zur Philoſophie. III. Berlin 1867. 170. — [6]) Aristotle's Theory of Conduct. London 1906. 5. 16. 17. — [7]) Griechiſche Denker. III. 190.

tragskurs. Was dazwischen liegt, sind Erörterungen der Mittel, die diesem höchsten Zwecke dienen, und zwar, da die Glückseligkeit bereits als ein tugendhaftes Leben erkannt ist, in überwiegendem Maße Besprechungen der Tugenden oder Trefflichkeiten der menschlichen Seele[1]). Auch W. W. Jäger scheint denn auch trotz aller Geneigtheit, das Werk des Aristoteles in lauter selbständige Teile aufzulösen, dessen innere Einheit nicht vollständig leugnen zu wollen. Zwar meint er, daß Aristoteles keine Ethik, wie auch keine Politik und keine Physik geschrieben habe, sondern nur ἠθικά, πολιτικά, φυσικά. Dennoch bezeichnet er die Selbständigkeit der Teile nur als eine relative, um sogar eine „völlige Einheitlichkeit des σκοπός“ anzuerkennen. Die relative Selbständigkeit der einzelnen Abhandlungen, die in der Nikomachischen Ethik zusammengefaßt sind, schließt also auch für Jäger die relative Einheit des Ganzen ein. Auch redet er von „idealen Systemen“, die von Aristoteles „in mehr oder weniger zusammenhängend gedachten, oft auch geschriebenen Reihen von dennoch relativ selbständigen Einzelmethodoi entwickelt worden sind“[2]). Die Frage, wie Jäger beide Momente gegeneinander abgrenzen, wie weit er die Einheit des Ganzen zu Gunsten einer relativen Selbständigkeit der Teile einschränken will, mag darnach auf sich beruhen. Genug, daß auch nach seiner Anschauung das Ganze auf ein einheitliches Ziel lossteuert und so von einem einheitlichen Plane beherrscht wird[3]). — Begegnet also insoweit die aristotelische Ethik einer allgemeinen, ja nahezu ungeteilten Auffassung, so geht obige Durchführung dieses Gesichtspunktes im einzelnen teilweise über die bisherigen Darstellungen hinaus, möchte aber den geschichtlichen Boden niemals verlassen. Unbestreitbar scheint zu sein, daß Aristoteles nicht bloß den Glückseligkeitsbegriff, sondern eben

[1]) a. a. O. 194. Vgl. Hans Meyer, a. a. O. 293. — [2]) Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles. Berlin 1912. 159 f. — [3]) Daß Jäger hinter der relativen Selbständigkeit der Teile „das unverkennbare und doch gewiß wichtige Streben nach Systematisierung etwas zu sehr zurücktreten“ läßt, findet auch E. Kapp, Das Verhältnis der Eudemischen zur Nikomachischen Ethik. Inauguraldissertation. Berlin 1912. 25 42).

deshalb auch den Tugendbegriff zergliedern will. Sowohl die Ausführungen über den ὀρθὸς λόγος und die φρόνησις wie über die Willensfreiheit und die Luſt bekunden die Abſicht, die verſchiedenen Seiten und Beziehungen der Tugend bloßzulegen. Die Anſchauung, daß ſich die Beſtandteile der Tugend mit den verſchiedenen Seelenfunktionen decken, ſcheint ſich auf das Klarſte auszuſprechen. Unleugbar iſt auch, daß die Luſt ſowohl dem Tugendbegriff wie dem Glückſeligkeitsbegriff eingegliedert wird. Gerechtfertigt dürfte es ferner erſcheinen, die Lehre von der ἐγκράτεια nicht der ſpeziellen, ſondern der allgemeinen Tugendlehre zuzuteilen. Wenn dann Ariſtoteles zuletzt noch einmal außer der Tugend und der Luſt auch die äußeren und phyſiſchen Verhältniſſe in den Begriff der Glückſeligkeit aufnimmt[1]), zwar nicht als einen gleichwertigen Beſtandteil, aber doch im Sinne einer Bedingung, ſo tritt die Abſicht, die Glückſeligkeit in ihre Elemente aufzulöſen, um ſie nachher aus ihnen zuſammenzuſetzen, noch einmal mit aller Deutlichkeit zu Tage. Hingegen fällt die mehr pädagogiſche Erörterung, die ſich jetzt anreiht, die Frage nämlich, wie ſich die Erkenntnis der Tugend erzieheriſch in die Tat umſetzen läßt[2]), über dieſen Rahmen hinaus[3]).

Was dann den I n h a l t der ariſtoteliſchen Ethik angeht, ſo wird ebenfalls im allgemeinen anerkannt, daß darin ſehr wertvolle Einſichten niedergelegt ſind. Beachtenswert iſt vor allem der Hinweis auf einen höchſten Lebenszweck. Mit einer Art Intuition erkennt Ariſtoteles, daß das Weſen des ſittlichen Lebens in der Erfüllung einer höchſten Aufgabe beſteht. Wie die Vollkommenheit aller Weſen darin beſteht, daß ſie ihre Beſtimmung erfüllen, d. h. jene Lebenstätigkeit

[1]) X 9, 1178 b 33 ff. — [2]) X 10, 1179 a 33. — [3]) Unhiſtoriſch iſt es, die ariſtoteliſche Ethik in der Weiſe zu ſyſtematiſieren, wie A. L a ſ ſ o n (Bericht über den III. internationalen Kongreß für Philoſophie. Heidelberg 1909. Einige Bemerkungen zur Nikomachiſchen Ethik. 219 ff.) will. Das „ſittliche Subjekt" etwa zum Gegenſtande einer eigenen Unterſuchung zu machen, liegt dem griechiſchen Philoſophen vollkommen ferne. Hier wie ſonſt läßt ſich Laſſon verleiten, moderne Gedankenkategorien in die antike Ethik hineinzutragen.

entfalten, die ihnen durch die Idee und den Zweck ihres eigenen Weſens vorgeſchrieben wird, ſo erreicht auch der Menſch ſeine höchſte Vollkommenheit, wenn er gemäß der Idee und Beſtimmung ſeines Weſens lebt; und dieſe höchſte Vollkommenheit fällt mit der ſittlichen Tugend zuſammen. Die ſittliche Tugend deckt ſich mit der naturgemäßen Vollendung des Menſchen als ſolchen. Keine Frage, daß Ariſtoteles mit dieſer Erwägung in die ethiſche Spekulation einen Geſichtspunkt einführt, der nicht bloß über alle früheren Löſungsverſuche hinausdringt, ſondern auch einen bleibenden Wert in Anſpruch nehmen darf. Mit dem Gedanken eines höchſten Lebenszweckes gewinnt ſodann Ariſtoteles allem Anſcheine nach teilweiſe auch die Grundlage zum Pflichtcharakter des Sittlichen. Das ſittlich Gute wird immer wieder als das Seinſollende bezeichnet; und nicht oft genug kann Ariſtoteles hervorheben, daß nur derjenige gut handelt, der das Gute ſeiner ſelbſt wegen tut. Der Pflichtcharakter verſchafft ſich alſo Ausdruck. Ein Problem allerdings wird daraus noch nicht. Ariſtoteles fragt noch nicht nach dem Weſen und den Vorausſetzungen der Pflicht; er fühlt ſich noch nicht veranlaßt, in eine Analyſe des Pflichtgedankens einzutreten, ſondern begnügt ſich, dieſen Gedanken dem allgemeinen Bewußtſein zu entnehmen und als eigentlichen ſittlichen Beweggrund zu verwerten. Jedoch kann der Pflichtgedanke auch bei Ariſtoteles ohne gewiſſe Vorausſetzungen nun einmal nicht beſtehen. So wenig der Philoſoph auf dieſen Zuſammenhang eingeht und ſo wenig er ſich darüber Rechenſchaft gibt, ohne gewiſſe Annahmen oder Vorausſetzungen würde der Pflichtgedanke ſeinen Halt verlieren. In dieſer Beziehung muß nun, wie es ſcheint, vor allem auf den Gedanken eines höchſten Lebenszweckes verwieſen werden. Nur wo ein letzter Zweck erfüllt, alſo eine Lebenstätigkeit entfaltet werden ſoll, die ihren Sinn und ihren Wert in ſich ſelber hat, ſcheint ſich etwas unbedingt Seinſollendes zu ergeben. Und ſo beſteht offenbar ein innerer Zuſammenhang zwiſchen der Tatſache, daß Ariſtoteles in der Sittlichkeit einen höchſten Zweck erkennt, und der an-

deren Tatſache, daß er das ſittlich Gute mit auffallendem Nachdrucke als das unbedingt Seinſollende beſtimmt, wenn auch dieſer Zuſammenhang nicht ausdrücklich hervorgehoben wird. Im übrigen erkennt Ariſtoteles in der ſittlichen Forderung beſonders das Gebot der Vernunft[1]) und auch die Anordnung der ſtaatlichen Obrigkeit.[2]) Eine andere Frage iſt es, ob auf ſolche Weiſe der Pflichtgedanke ſchon ſeine volle Grundlage findet, eine Frage insbeſondere, ob Ariſtoteles einen Pflichtgedanken gewinnt, der ſich mit dem des chriſtlichen Bewußtſeins vollſtändig deckt; und dieſe Frage wird ſich kaum bejahen laſſen. Mit der Anerkennung eines Sollens und einer unbedingt maßgebenden Ordnung kommt der Pflichtgedanke zwar zur Geltung, zeigt aber unverkennbar ein ſpezifiſch helleniſches Gepräge. Das ariſtoteliſche δέον ſcheint nicht in jeder Beziehung mit unſerm Pflichtgedanken zuſammenzufallen; und erſt recht drückt das καλόν eine ſpezifiſch helleniſche Faſſung des Pflichtgedankens aus. Iſt die religiöſe Färbung erheblich abgeſchwächt, ſo tritt dafür die äſthetiſche deſto deutlicher in die Erſcheinung; beide Umſtände aber ſind geeignet, den Pflichtcharakter herabzudrücken.[3]) Dennoch iſt das ſittlich Gute nicht bloß das Schöne und Begehrenswerte, das Geziemende und Angemeſſene, ſondern vor allem auch dasjenige, das unbedingt und ſeiner ſelbſt wegen ergriffen werden ſoll und daher den Willen ein für allemal bindet. Die ſittliche Forderung geht keineswegs in eine bloß äſthetiſche über. Die Anſchauung, daß die ariſtoteliſche Ethik nur „Optative", aber keine „Imperative" kennt, wurde deshalb mit Recht zurückgewieſen.[4]) Das beherrſchende Prinzip dieſer Ethik iſt allerdings nicht der Pflichtgedanke, ſondern das höchſte Gut oder die Glückſeligkeit; und hiemit hängt auch zuſammen,

[1]) III 7, 1114 b 29. IV 11, 1125 b 35. E. E. II 2, 1220 b 5. — [2]) X 10, 1180 a 20. — [3]) Ollé-Laprune, a. a. O. 85 ff. In beachtenswerter Weiſe verbreitet ſich über den Pflichtgedanken bei Ariſtoteles Hans Meyer, a. a. O. 175 ff. — [4]) A. Farges, L'idée du devoir dans la morale d'Aristote. Revue Thomiste X. 1902. 80 ff. M. Gillet, Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote. Essai critique. Fribourg, Suisse, et Paris 1905. 139 ff. C. Piat, Aristote. 2. éd. Paris 1912. 311 [2].

daß Aristoteles nicht daran denkt, die Pflicht zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung zu machen. Die Problemstellung bringt es mit sich, daß nur das sittliche Handeln, nicht aber die sittliche Ordnung oder das Gesetz unmittelbarer Gegenstand der Untersuchung ist.

Neue Wege bahnt sich Aristoteles auch in der Art und Weise, wie er das Verhältnis zwischen Tugend und Vernunft bestimmt. Er hält es für notwendig, die den Griechen von jeher geläufige Auffassung, daß die Tugend ein Werk der Vernunft sei, schärfer zu umschreiben. Mag die Tugend noch so sehr von der Vernunft abhängen, ihre einzige Ursache hat sie darin nicht. Ohne die Vernunft gibt es freilich keine Tugend; indessen bezeichnet die Vernunft nur den Weg, der einzuschlagen ist, bietet aber für sich allein noch keine Bürgschaft, daß es wirklich dazu kommt. Sie muß sich mit der Rolle eines leitenden oder normierenden Prinzips bescheiden. Die Vernunft ist daher auch nicht der eigentliche Träger der Tugend; dies ist vielmehr das Vernunftwesen.

Auf neuen Bahnen wandelt Aristoteles ferner mit der Einführung des freien Willens. Das sittliche Handeln ist nicht in dem Sinne ein Ausfluß des Willens, wie das Streben nach Glückseligkeit; das Wollen hat nicht mehr den Charakter eines natürlichen oder instinktiven Triebes, sondern einer freien Entscheidung. Im sittlichen Bewußtsein erkennt Aristoteles den Freiheitsgedanken; sittliche Billigung und Mißbilligung setzen diesen Gedanken voraus. Das sittliche Wesen hat das Bewußtsein, daß es bei ihm steht, zu handeln, oder nicht zu handeln, so oder anders zu handeln. So stützt sich die aristotelische Freiheitslehre ganz auf eine Analyse des sittlichen Bewußtseins, in keiner Weise auf deduktive Erwägungen. Das Bewußtsein der sittlichen Zurechnung bringt den Freiheitsgedanken unmittelbar mit sich.

Das sittliche Handeln ist also nicht bloß ein Werk des vernünftigen Denkens, sondern auch der freien Entschließung; aber auch jetzt glaubt Aristoteles noch nicht die volle Grundlage des sittlichen Handelns erfaßt zu haben, nimmt vielmehr auch noch die Gefühle und Affekte hinzu. So sehr

das ſittliche Wollen vor allen Dingen den Charakter der freien Entſcheidung hat, ſo ſchließt doch tugendhafte Geſinnung auch die Mitwirkung von Gefühlen und Affekten ein. So deckt Ariſtoteles die Wurzeln der Tugend in allen Teilen und Funktionen der Perſönlichkeit auf. Stellt eine metaphyſiſch orientierte Betrachtungsweiſe die Tugend mit dem Gedanken eines oberſten Lebenszweckes in das innerſte Weſen der Perſönlichkeit hinein, ſo dehnt eine mehr pſychologiſch geartete Zergliederung die Tugend über die ganze Breite des perſönlichen Weſens aus. Ariſtoteles hat vom pſychologiſchen Standpunkte aus die Erſcheinungen des ſittlichen Lebens ſo allſeitig und eindringend verfolgt, daß ihm teilweiſe auch die moderne Pſychologie warme Anerkennung zollt.[1])

Schöpferiſch erweiſt ſich der Geiſt des Ariſtoteles auch in der ſpeziellen Tugendlehre. So oft und ſo eifrig frühere Denker von den verſchiedenen Tugenden gehandelt haben, und ſo ſehr ſich Plato bemüht hat, eine vollſtändige Tugendlehre zu gewinnen, ein ſo umfaſſendes Tugendideal wie Ariſtoteles hat vor ihm keiner gezeichnet. Dazu kommt, daß hier nicht bloß der Denker, ſondern auch der Menſch, der Charakter, die Perſönlichkeit auf einer ungewöhnlich hohen Warte ſteht. Die außerordentlich edle und vornehme Geſinnung, welche dieſe Ausführungen vom erſten bis zum letzten Blatte ausſtrahlen, hat wohl noch jeden Leſer entzückt. Das Lebensideal der Griechen, jene reizende Verbindung von Tugend und Schönheit, Würde und Anmut, Tätigkeit und Ruhe, Lebensdrang und Lebensfreude, jener wunderbare Sinn für das Maßhalten, für ſchöne und gefällige Verhältniſſe auf allen Gebieten und in allen Lagen des Lebens, hat bei Ariſtoteles den vollendetſten und abgeklärteſten Ausdruck gefunden.

Endlich hat Ariſtoteles auch dem Verhältnis zwiſchen Luſt und Glückſeligkeit eine neue Faſſung gegeben. Mit ſicherer Hand weiſt er den Weg, der zwiſchen den bisherigen, einander entgegengeſetzten Löſungsverſuchen hindurchführt. Vermag die Luſt als ſolche nimmermehr die Glückſeligkeit zu

[1]) Jodl, a. a. O. I. 2. Aufl. 43 ff.

begründen, ſo ſtellt ſie ſich da, wo das eigentliche Weſen der Glückſeligkeit in der Tugend oder Vollkommenheit geſucht wird, als Folge und ſekundärer Beſtandteil von ſelber ein. Bezeichnet weder der Hedonismus noch der platoniſche Rigorismus einen gangbaren Weg, ſo enthält doch jede der beiden Auffaſſungen einen richtigen Kern; nur eine kritiſche Syntheſe beider ergibt darum die richtige Löſung.

All dieſe Ergebniſſe gewinnt Ariſtoteles auf Grund der Ausſagen des ſittlichen Bewußtſeins. In eine verſtiegene, dem Leben abgewandte Spekulation verirrt ſich der Stagirite nicht; das Bedürfnis, feſt auf dem Boden der Wirklichkeit zu ſtehen, beherrſcht alle Unterſuchungen. Die ariſtoteliſche Ethik hat den Charakter einer Fixierung und Zergliederung von Bewußtſeinstatſachen; und dieſes Verfahren, die Kunſt, Bewußtſeinstatſachen begrifflich feſtzulegen und in ihre Elemente aufzulöſen, handhabt Ariſtoteles mit einer wahren Meiſterſchaft. Die Fähigkeit, den allgemein lebendigen Begriffen den tatſächlichen Inhalt zu geben und dieſen Inhalt ſcharf zu umgrenzen, erreicht einen ſeltenen Grad.[1]) Nicht zu verkennen iſt, daß dieſe Art der Begriffsbildung immer wieder lebhaft an Sokrates erinnert, wie ja vollkommen begreiflich iſt, daß dieſe ſokratiſche Art gerade in der Ethik deutlich in die Erſcheinung tritt, deutlicher als etwa in der Metaphyſik, wo Ariſtoteles viel weniger an ſokratiſche Begriffe anknüpfen konnte. Andererſeits aber kann nicht überſehen werden, wie weit die Kunſt der Begriffsbildung über Sokrates hinausdringt. Gegenüber der Sicherheit, mit der ſich der ariſtoteliſche Wirklichkeitsſinn der Tatſachen bemächtigt, nimmt ſich die ſokratiſche Gedankenentwicklung nicht wenig unbeholfen aus. Im Vergleich mit dem Eindringen in die Tiefe, wie es der ariſtoteliſchen Analyſe eigen iſt, bleibt die ſokratiſche Auffaſſung an der Oberfläche. Und wie begrenzt erſcheint die ſokratiſche Unterſuchung, ſofern ſie nur auf einzelne Begriffe ausgeht, die ariſtoteliſche aber ſich auf große Gebiete erſtreckt. Mit der Kunſt der Analyſe, der Feſtſtellung und Zergliederung von Tatſachen vereinigt

[1]) Vgl. M. Wundt, a. a. O. II 111. 128 f.

Ariſtoteles die Kunſt der Syſtematiſierung. Bei Ariſtoteles „ſtehen die Richtung auf das Allgemeine und die auf das Beſondere ſich nicht feindlich entgegen, ſondern ergänzen und fördern ſich gegenſeitig; die großartige Anſchauung des Ganzen verbindet ſich mit der ſorgfältigen Erforſchung des Einzelnen.“ [1])

Darnach läßt ſich bemeſſen, mit welchem Rechte man der ariſtoteliſchen Ethik den wiſſenſchaftlichen Charakter abgeſprochen hat. Nach Ariſtoteles iſt die Ethik, ſo meint W. Wehrenpfennig, [2]) keine eigentliche Wiſſenſchaft. Das menſchliche Handeln gehört zu dem, was ſich ſo oder anders verhalten kann, und darüber gibt es nur Meinung oder Wahrſcheinlichkeit. Nur vom Unveränderlichen iſt ein Wiſſen möglich.

Wie ſich aus dem Ganzen der vorausgehenden Darlegungen ergibt, beruht eine ſolche Einſchätzung der ariſtoteliſchen Ethik auf einer Verwechſlung. Etwas anderes iſt es um das ſittliche Bewußtſein, etwas anderes um die Wiſſenſchaft von der Sittlichkeit, um die Ethik. Nur dem erſteren, dem ὀρθὸς λόγος und der φρόνησις will Ariſtoteles den wiſſenſchaftlichen Charakter abſprechen, da ſich die ſittlichen Vorſtellungen nicht auf das Allgemeine und Notwendige beſchränken, ſondern immer wieder auf das Einzelne und Kontingente ausdehnen. Keineswegs aber will Ariſtoteles in Abrede ſtellen, daß es eine Wiſſenſchaft vom Sittlichen gibt; ſeine Ethik iſt vielmehr der lebendige Beweis dafür, daß er eine ſolche Wiſſenſchaft für möglich hält. So ſehr Ariſtoteles von der Einſicht durchdrungen iſt, daß ſich das ſittliche Handeln ſtets unter ſingulären Verhältniſſen vollzieht, ſo wenig verſchließt er ſich der Erkenntnis, daß dieſem Handeln allgemeine und unveränderliche Normen zugrunde liegen. Will doch ſeine Ethik lauter Abmachungen von bleibender Gültigkeit treffen. Dauernde, unveränder-

[1]) Eucken, Über die Methode und die Grundlagen der ariſtoteliſchen Ethik. Frankfurt a. M. 1870. 7. — [2]) Die Verſchiedenheit der ethiſchen Prinzipien bei den Hellenen und ihre Erklärungsgründe. Progr. Berlin 1856. 45 .

liche Grundsätze kennzeichnen das Wesen der Glückseligkeit und der Tugend, das Zustandekommen und die innere Zusammensetzung der Tugend, das Wesen der Tugend überhaupt und der speziellen Tugenden im besonderen, usw. Von all diesen Gesichtspunkten aus will Aristoteles bleibende, unvergängliche Wahrheiten ableiten und so ein System gesicherter Erkenntnisse vom allgemeinen Wesen der Sittlichkeit gewinnen. Daß Erkenntnisse dieser Art auch nach aristotelischen Begriffen die Merkmale der Wissenschaft besitzen, ist nicht zu bestreiten. Mag dem gewöhnlichen sittlichen Bewußtsein der Charakter der Wissenschaft mangeln, daß der Inhalt dieses Bewußtseins zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Behandlung gemacht werden kann, steht für Aristoteles außer Zweifel. Nur bleibt sich der Philosoph bewußt, daß eine solche Wissenschaft eine Materie von besonderer Beschaffenheit zu bearbeiten hat, eine ganz andere Materie als etwa die Mathematik, und daß aus diesem Grunde für die Ethik der Grad der Sicherheit in dem Maße abnimmt, als sich die Erörterung von dem vollkommen Abstrakten entfernt und den geschichtlich bedingten konkreten Verhältnissen nähert.

Wie wenig Hartenstein die aristotelische Ethik richtig beurteilt, wenn er bezweifelt, ob sie in der Abgrenzung des Gegenstandes und in der systematischen Anlage und Ausführung wesentlich über Plato hinausgeht[1]), läßt sich auf Grund früherer Ausführungen ebenfalls ermessen.

Eine falsche Einschätzung der aristotelischen Ethik hat sich auch geltend gemacht, wenn öfters geäußert wurde, Aristoteles dringe so wenig in das tiefere Wesen der Sittlichkeit ein, daß er nicht dazukommt, dem Begriff des Sittlichen einen realen Inhalt zu geben. Zwar wird in der Gestalt des ὀρθὸς λόγος eine höchste sittliche Norm aufgestellt; die weitere Frage jedoch, was denn der ὀρθὸς λόγος für einen Inhalt besitzt, wird einerseits mit dem Gedanken der rechten

[1]) Über den wissenschaftlichen Wert der aristotelischen Ethik. Berichte über die Abhandlungen der Kgl. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften. Philolog.-hist. Klasse. Leipzig 1859. 102.

Mitte, andererseits mit dem Hinweis auf den Tugendhaften beantwortet[1]). Und so komme Aristoteles nicht über den Gedanken hinaus, das Gute sei das Richtige oder dasjenige, das der Tugendhafte tut[2]). Allein auch dieses Urteil wird der geschichtlichen Wahrheit nicht gerecht. Als ob Aristoteles dabei stehen geblieben wäre, zu sagen, das sittlich Gute decke sich mit der rechten Mitte und mit dem, was der Tugendhafte tut; daß er im sittlichen Leben die Erfüllung einer höchsten Aufgabe erkennt, die Verwirklichung der tiefsten Idee, die in die Menschennatur hineingelegt ist, wurde vollkommen übersehen. Nicht bloß die Stimme der Vernunft und des Tugendhaften wird als sittliche Norm gekennzeichnet, vielmehr wird auch eine objektiv reale Norm festgestellt. Das Gute wird als dasjenige erkannt, was dem innersten Wesen und der letzten Bestimmung des Menschen angemessen ist. Es ist also keineswegs jede Aufhellung des objektiven Wesens der Sittlichkeit unterblieben; der Unterschied zwischen gut und böse wird nicht bloß auf einen subjektiven, sondern auch auf einen objektiven oder sachlichen Maßstab zurückgeführt. Wenn der Tugendhafte oder das Vernunftgebot als Norm des sittlichen Verhaltens bezeichnet wird, so ist dies wahrlich nicht das letzte Wort des Philosophen[3]). Während Protagoras in dem bekannten Ausspruch das subjektive menschliche Urteil zum Maßstab aller Dinge erhebt, Plato im ausdrücklichen Gegensatz hiezu die Gottheit für das Maß der Dinge erklärt[4]), legt Aristoteles den Maßstab in die reale Menschennatur hinein. Der Tugendhafte bedeutet ihm nur insofern die Norm der Sittlichkeit, als dessen Verhalten die Beobachtung einer objek-

---

[1]) III 6, 1113 a 25. 32. IX 4, 1166 a 12. X 6, 1176 b 25. — [2]) Hartenstein, a. a. O. 63 ff. 68 f. 90 f. Chr. E. Luthardt, Die antike Ethik. Leipzig 1887. 68. L. Eberlein, Die dianoëtischen Tugenden der nik. Ethik. Inaugural-Diss. Leipzig 1888. 117. R. Löning, Die Zurechnungslehre des Aristoteles. Jena 1903. 43. 49. 51. Fr. Paulsen, System der Ethik. I. 6. Aufl. 49 f. Th. Marshall, Aristotle's Theory of Conduct. London 1906. 162 ff. — [3]) Vgl. C. Arleth, Die metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Ethik. Prag 1903. 58 ff. Auch Jodl (I. 2. Aufl. 37) neigt zu diesem Urteil. — [4]) Leg. IV 716 c.

tiven Ordnung darſtellt. Nicht mehr der Menſch überhaupt, d. h. der Nächſtbeſte und jeder einzelne wird als das Maß der Dinge und die Norm des Lebens bezeichnet, ſondern der tugendhafte Menſch, d. h. derjenige, der in ſeinem Leben die Übereinſtimmung mit der objektiven Ordnung hergeſtellt hat[1]). Richtig iſt nur, daß Ariſtoteles das Sittliche ſeiner objektiven Seite nach nicht zum unmittelbaren und eigentlichen Gegenſtande der Unterſuchung macht. Unmittelbar richtet ſich ſeine Unterſuchung nicht auf das objektive Weſen der Sittlichkeit oder die ſittliche Ordnung als ſolche, ſondern auf die Tugend oder das ſittliche Leben. Das ſittliche oder tugendhafte Leben wird analyſiert und als Erfüllung einer höchſten Aufgabe erkannt. Allein es iſt klar, daß hiemit das ſittlich Gute auch ſeinem objektiven Weſen nach analyſiert iſt; mit der Beſtimmung, daß die Tugend Erfüllung einer höchſten Aufgabe und höchſte Entfaltung der Menſchennatur ſei, iſt eine objektive, in der realen Menſchennatur begründete Ordnung anerkannt. Und ſo geht jenes Urteil über die ariſtoteliſche Ethik, wie es ſcheint, zum Teil gleichfalls auf eine Verwechslung zurück. Weil das ſittlich Gute als ſolches formell und unmittelbar nicht zum Objekt

[1]) Vielleicht bietet ſich von dieſem Geſichtspunkte aus eine Möglichkeit, den Streit um den Satz des Protagoras einer Entſcheidung näher zu bringen. Daß der Sophiſt den Menſchen als Individuum, nicht die allgemeine Menſchennatur, im Auge hat, wurde von Zeller (I 2. 5. Aufl. 1095 ff.) gegenüber abweichenden, erſt in neueſter Zeit laut gewordenen Stimmen mit durchſchlagenden Gründen dargetan. Immerhin ſcheint dadurch nicht ausgeſchloſſen zu ſein, daß indirekt auch die allgemeine Menſchennatur in den Geſichtskreis gerückt wird, und zwar inſofern, als ja Protagoras nicht bloß an beſtimmte Individuen denkt, ſondern jedes Individuum, alſo doch in einem gewiſſen Sinne den Menſchen überhaupt als das Maß der Dinge betrachtet. So würde ſich eine Löſung ergeben, die in der Hauptſache mit dem von H. Gomperz (Sophiſtik und Rhetorik. Leipzig 1912. 217.) vertretenen Standpunkt zuſammentrifft, jedoch im Gegenſatz zu dieſem Autor in der Erkenntnislehre des Sophiſten nicht einen Objektivismus (a. a. O. 235 ff.), ſondern einen Subjektivismus erkennen möchte. Daß der Satz des Sophiſten ſubjektiviſtiſch zu verſtehen iſt, wird neueſtens unter Berufung auf Plato und Ariſtoteles auch von J. Geyſer (Die Erkenntnistheorie des Ariſtoteles. Münſter i. W. 1917. 19) mit Entſchiedenheit geltend gemacht.

einer wissenschaftlichen Ergründung gemacht wird, hat man geglaubt, daß überhaupt keine Abmachung vorliegt, die eine solche Tragweite besitzt. Sache und Form wurden nicht genügend auseinandergehalten. Daß eine Ethik auch in der Form der Glückseligkeits- und Tugendlehre in das tiefere Wesen der Sittlichkeit eindringen kann, wurde zu wenig beachtet.

Daß es endlich auch ein vollständiger Irrtum war, zu behaupten, Aristoteles habe unterlassen, das Merkmal der Gesinnung zu berücksichtigen, wurde schon früher dargetan.[1])

Im allgemeinen jedoch ist das geschichtliche Urteil über den Wert der aristotelischen Ethik außerordentlich günstig ausgefallen; ja, was die geschichtliche Bedeutung angeht, steht diese Ethik einzig da. Im Altertum muß sie sich allerdings mit der Stoa in die Herrschaft teilen, erfreut sich aber gerade in auserlesenen Kreisen durch alle Jahrhunderte eines unbestrittenen Ansehens. Auch auf die christliche Spekulation gewinnt sie von Anfang an Einfluß. Wesentlich verstärkt wird ihre Stellung im 13. Jahrhundert, seitdem sich Thomas von Aquin auch auf diesem Gebiete auf das Engste an Aristoteles angeschossen hat; und in dieser Stellung hat sie sich nicht bloß durch das Mittelalter, sondern zunächst auch noch in der Neuzeit behauptet. Bestand doch nicht bloß auf katholischer Seite, sondern seit Melanchthon auch an den protestantischen Universitäten eine feste aristotelische Tradition. Bezeichnend ist in letzterer Beziehung das Urteil, das 1545 in den erneuerten Statuten der Universität Greifswald zum Ausdruck gelangt. Daselbst wird nämlich die Erklärung der nikomachischen Ethik ausdrücklich vorgeschrieben, und zwar mit der Begründung, daß auf diesem Gebiete die Philosophie kaum etwas Vorzüglicheres und Vollendeteres aufzuweisen hat[2]). Erst nach Leibniz wurde die ethische Spekulation durch englische und französische Einflüsse mehr und

[1]) S. oben S. 153 ff. 159 ff. — [2]) Angeführt bei Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie. III. Berlin 1867. 170. – In Oxford und an anderen englischen Hochschulen ist es noch heutzutage Brauch und Vorschrift, die nikomachische Ethik regelmäßig zu lesen. Marshall, a. a. O. 6.

mehr in andere Bahnen gelenkt, bis durch Kant der Faden der ariſtoteliſchen Tradition nahezu vollſtändig abgeſchnitten wurde. Während Ariſtoteles den Zweckgedanken zum leitenden Prinzip erhebt, die Sittlichkeit mit Hilfe einer höchſten Aufgabe zu begreifen ſucht, will Kants Formalismus davon vollkommen abſehen. Und während Ariſtoteles zur Begründung der Tugend nicht bloß Vernunft und freien Willen, ſondern auch Affekt und Neigung, Luſt und Liebe heranzieht, will Kant von einer ſolchen Geſtaltung des ſittlichen Lebens nichts wiſſen. Jedem Verſuch, auch die Luſt irgendwie zu einem ſittlichen Motiv zu machen, ſtellt ſich der Kantiſche Rigorismus in den Weg. Nur was die Freiheit angeht, werden die alten Wege im Grunde nicht verlaſſen. Auch Kant betrachtet die Freiheit als unentbehrliche Vorausſetzung des ſittlichen Handelns, auch ihm gilt die Freiheit als ein Beſtandteil und Korrelat ſittlicher Begriffe. Nicht als würde er ſich hier an den Stagiriten ausdrücklich anſchließen; wohl aber trifft er tatſächlich mit ihm bis zu einem gewiſſen Grade zuſammen. Wie Ariſtoteles die Freiheit weſentlich in der ſittlichen Zurechnung entdeckt, ſo erkennt ſie der deutſche Philoſoph vor allem im ſittlichen Sollen, im Pflichtbegriffe. Aber auch da, wo Kant auf vollſtändig neuen Wegen geht, hat er die ariſtoteliſche Art des Denkens nicht zu entwerten vermocht. Vor allen Dingen kann nicht zugegeben werden, daß die teleologiſche Betrachtungsweiſe des Ariſtoteles durch den Formalismus Kants überwunden iſt. Es iſt eine Täuſchung, wenn Kant meint, einen ethiſchen Idealismus nur in der Geſtalt eines Formalismus gewinnen zu können; ein Blick auf ältere Perioden, insbeſondere auf Ariſtoteles, hätte ihn eines anderen belehren können. An Ariſtoteles hätte Kant ſehen können, daß eine teleologiſche Moral keineswegs notwendig in einen Eudämonismus oder eine Nützlichkeitsmoral ausartet, ſondern den Charakter des reinſten Idealismus annehmen kann. Kant iſt in einem viel zu engen Geſichtskreis feſtgebannt, hat die teleologiſche Moral nur in jener Faſſung vor Augen, die ihr die unmittelbar vorausgehende

Periode, die Philoſophie der Aufklärung, gegeben hatte. Dieſe Denkrichtung hat Kant allerdings mit Recht beanſtandet; nur hätte ihm nicht entgehen ſollen, daß die teleologiſche Moral geſchichtlich auch in anderen Formen hervorgetreten iſt. Nicht der Zweckgedanke als ſolcher, ſondern ein ganz beſtimmter und einſeitiger Zweckgedanke hat der Ethik der Aufklärung das Gepräge der Nützlichkeitsmoral gegeben. Man dachte nur an den äußeren Erfolg, nicht an den inneren Zweck, und ein ſolcher Zweckgedanke ließ freilich keinen ethiſchen Idealismus aufkommen. Einen ganz andersgearteten Zweckgedanken jedoch hat Ariſtoteles. Hier iſt der Zweck nicht eine äußere, bloß vom menſchlichen Willen erſtrebte Wirkung, ſondern eine wertvolle Idee, die unmittelbar durch die Handlung ſelbſt verwirklicht wird, bedeutet nicht den Gegenſtand eines mehr oder minder egoiſtiſchen Strebens, ſondern einen Gedanken, der ſeinen Wert in ſich ſelber hat und deſſen Verwirklichung daher dem Leben einen wertvollen Inhalt verleiht. Weit entfernt, eine ideale Auffaſſung der Sittlichkeit zu zerſtören, hat Ariſtoteles mit Hilfe eines ſolchen Zweckgedankens einen vollkommen reinen und erhabenen Idealismus begründet. Kant aber iſt an Ariſtoteles ſtillſchweigend vorübergegangen; nur die Erſcheinungen der neueſten Philoſophie, der deutſchen, franzöſiſchen und engliſchen, ſind der Gegenſtand ſeiner Kritik. Und ſo hängt die Annahme, einen ethiſchen Idealismus nur mit Hilfe einer formaliſtiſchen Auffaſſung der Sittlichkeit begründen zu können, in der Luft. Kant hätte zuerſt zeigen müſſen, daß auch der von Ariſtoteles eingeſchlagene Weg nicht gangbar iſt; erſt dann wäre die Bahn für ſeinen Formalismus frei geweſen.

Den nämlichen methodiſchen Fehler begeht Kant, wenn es ſich um die Luſt handelt. Wieder unterläßt er die ſo gebieteriſche Auseinanderſetzung mit Ariſtoteles. Durchweg hat er bei ſeinem ausdauernden Kampfe gegen die Luſt nur die hedoniſtiſche oder eudämoniſtiſche Moral vor Augen, jene Moral, welche die Luſt als ſolche zur Glückſeligkeit und zum letzten Beweggrund des ſittlichen Handelns ſtem-

pelt; und gegen dieſe Denkrichtung führt er allerdings einen erfolgreichen Kampf. Allein Kant überſieht, daß noch eine andere Löſung möglich iſt, nämlich jene, die von Ariſtoteles vertreten wird und in der Luſt nur einen untergeordneten Beſtandteil der Glückſeligkeit und eine Begleiterſcheinung des ſittlichen Lebens erblickt. Auf dieſe Löſung nimmt ſeine Kritik keine Rückſicht; und deshalb hängt auch ſein Rigorismus in der Luft. Kant müßte zeigen, daß nicht bloß der Eudämonismus, ſondern auch die ariſtoteliſche Auffaſſung unzuläſſig iſt, erſt dann wäre die Bahn für ſeinen Rigorismus frei. So aber zieht er einen Schluß, dem es an der notwendigen Grundlage gebricht. Der ariſtoteliſchen Ethik hätte Kant entnehmen können, daß ſich die Luſt dem ſittlichen Leben und der Glückſeligkeit eingliedern läßt unbeſchadet eines ethiſchen Idealismus, der die höchſten Anforderungen befriedigt. So bedeutet der Mangel einer Auseinanderſetzung mit Ariſtoteles den verhängnisvollſten methodiſchen Fehler der Kantiſchen Ethik. Ariſtoteles iſt der geſchichtliche Beweis dafür, daß ein ethiſcher Idealismus auch von ganz anderen Vorausſetzungen aus möglich iſt, als Kant zugeben will. Davon abgeſehen war die ariſtoteliſche Ethik, mochte Kant über ihren Wert urteilen wie nur immer, in jedem Fall die hervorragendſte Leiſtung, welche die vorausgehenden Jahrhunderte und Jahrtauſende auf dieſem Gebiete aufzuweiſen hatten; und darum durfte ſie Kant auch aus dieſem Grunde nimmermehr unberückſichtigt laſſen. Seiner Ethik muß deshalb nachgeſagt werden, daß ſie in geſchichtlicher Hinſicht eine zu ſchmale Grundlage hat.[1])

Demnach behauptet die Ethik des Ariſtoteles auch noch gegenüber Kant ihr Recht und ihren Wert. Mag die Ethik Kants und mit ihr die moderne Ethik überhaupt noch ſo viele wertvolle Geſichtspunkte erſchloſſen haben und deshalb in gar mancher Beziehung geeignet ſein, die Gedankenwelt des griechiſchen Philoſophen zu ergänzen, in den Grundanſchauungen hat ſie deſſen Stellung nicht zu erſchüttern

---

[1]) Vgl. hiezu die ſehr beachtenswerten Ausführungen Trendelenburgs, a. a. O. III. 171 ff.

vermocht. Trendelenburg, der bei aller Hinneigung zu Aristoteles auch der neueren Ethik mit wohltuender Unbefangenheit gegenübersteht, kommt deshalb zu folgendem Ergebnis:

„Aristoteles Ethik hat Fehler und Lücken; aber keine Ethik der Neueren hat geringere Fehler und geringere Lücken; die meisten haben größere. Aristoteles hat sie mitten in der Vielseitigkeit; die Neueren haben sie durch Einseitigkeit, welche ihre Stärke und ihre Schwäche ist.

„Aristoteles Ethik, das erste System der Sittenlehre, die Ethik des Altertums, kann nicht die letzte, die philosophische Ethik der christlichen Welt sein. Aber bis jetzt hält Aristoteles gegen die Späteren Stand, und zwar durch die richtige Grundlage des Prinzips, durch die reine Behandlung der Lust, durch den offenen Blick für die ethische Erscheinung und durch den Reichtum der Ausführung." Und so glaubt Trendelenburg, das Urteil der Universität Greifswald auch noch für das 19. Jahrhundert in Geltung lassen zu dürfen.[1]) Mag man es aber in dieser Beziehung halten wie immer, jedenfalls zählt neben der Kantischen die aristotelische Ethik zu den bedeutsamsten ethischen Leistungen aller Zeiten; und schon von diesem Gesichtspunkte aus hat sie auch noch in der Gegenwart Anspruch auf ernste Beachtung. Ist Kant der Begründer und bedeutsamste Vertreter der formalistischen Ethik, so ist Aristoteles der hervorragendste Vertreter der teleologischen Ethik; formalistische und teleologische Ethik aber bedeuten die beiden Haupttypen ethischer Spekulation.[2])

[1]) a. a. O. III. 169 f. — [2]) F. Überweg, Das Aristotelische, Kantische und Herbartsche Moralprinzip. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik. N. F. 24. Bd. Halle 1854. 72.

Druckfehler.

S. 21 Z. 3 v. u. lies: philologisch-historischen.
S. 92 Z. 6 v. u. lies: 3. A.
S. 92 Z. 4 v. u. lies: Ges. d. Wiss.





Literaturverzeichnis.

Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria. Ed. M. Hayduck. Berol. 1891.

Anton, H. S., Quae intercedat ratio inter Ethicorum librum VII 12—15 et lib. X 1—5. Gedani 1858. Enthalten in der Festschrift zur Säkularfeier des Danziger Gymnasiums. Gymnasii Gedanensis sacra saecularia tertia.

— —, De hominis habitu naturali quam Aristoteles in Ethicis Nicomacheis proposuerit doctrinam. Berol. 1860.

Apelt, O., Zu Platons Gesetzen. Pr. Jena 1907.

— —, Platonische Aufsätze. Leipzig 1912.

— —, Platons Dialog Philebos. Übersetzt und erläutert. Leipzig 1912.

— —, Platons Dialog Phaidon oder Über die Unsterblichkeit der Seele. Übersetzt und erläutert. Leipzig 1913.

— —, Platons Dialog Menon oder Über die Tugend. Übersetzt und erläutert. Leipzig 1914.

— —, Platons Dialog Politikos oder Vom Staatsmann. Übersetzt und erläutert. Leipzig 1914.

— —, Platons Dialog Gorgias. Übersetzt und erläutert. Leipzig 1914.

Arleth, E., Über Aristoteles Ethik I 5, 1097b 16ff. Zeitschrift für Philos. und philos. Kritik. 90. Bd. 1887. 88 ff.

— —, Die metaphysischen Grundlagen der aristotelischen Ethik. Prag 1903.

Arnim, H. v., Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros. Berlin 1914.

Aspasii in Ethica Nicomachea comm. Ed. G. Heylbut. Berol. 1889.

Auermann, G., Platons Kardinaltugenden vor und nach der Abfassung des Euthyphron. Diss. Jena 1876.

Aumüller, J., Vergleichung der drei Aristotelischen Ethiken hinsichtlich ihrer Lehre über die Willensfreiheit. Pr. Landshut 1898—1900.

Barthélemy Saint-Hilaire, J., Morale d'Aristote. 3 Bde. Paris 1856.

Bendixen, J., Commentatio de Ethicorum Nicomacheorum integritate. Ploenae 1854.

— —, Bemerkungen zum 7. Buch der nikom. Ethik. Philol. X. 1855. S. 199—210; 263—292.

Biehl, W., Die Erziehungslehre des Ariſtoteles. Pr. Innsbruck 1887.
Bieſe, Fr., Die Philoſophie des Ariſtoteles. Zweiter Band. Berlin 1842.
Bieſe, R., Zu Platons „Protagoras“. Pr. Eſſen 1903.
Billeter, G., Die Anſchauungen vom Weſen des Griechentums. Berlin und Leipzig 1911.
Böhm, A., Die Gottesidee bei Ariſtoteles auf ihren religiöſen Charakter unterſucht. Köln 1915.
Braam, P. van, De tribus libris qui sunt Ethicis Nicomacheis communes cum Ethicis Eudemiis. Traiecti ad Rhenum 1901.
Brandis, Chr. A., Handbuch der Geſchichte der griechiſchen und römiſchen Philoſophie. Zweiten Teils zweiter Abteilung zweite Hälfte. (Ariſtoteles und ſeine akademiſchen Zeitgenoſſen II). Berlin 1857.
Brentano, Fr., Die Pſychologie des Ariſtoteles. Mainz 1867.
— — —, Ariſtoteles und ſeine Weltanſchauung. Leipzig 1911.
Burnet, J., The Ethics of Aristotle. Edited with an introduction and notes. London 1900.
Busse, A., Sokrates. Berlin 1914.
Camerarii Joachimi Ethicorum Aristotelis Nicomacheorum explicatio. Francofurti 1708.
Chase's Translation of the Ethics of Aristotle. Newly revised, with introductory essay by George Henry Lewes. London. O. J.
Creusen, J., Des Ariſtoteles Lehre über die Willensfreiheit. Philoſ. Jahrb. 20. Jahrg. 1907. S. 393—408.
Denis, J., Histoire des Théories et des Idées morales dans l'Antiquité. 2. éd. Paris. O. J.
Diederichsen, L., In welchem Verhältnis ſtehen das V., VI. und VII. Buch der Nikomachiſchen Ethik zu den vorhergehenden und die erſte Behandlung der ἡδονή und λύπη (VII., 12—15) zur zweiten (X., 1—5)? (Erſter Teil). Pr. Flensburg 1877.
Diels, H., Die Fragmente der Vorſokratiker. 2. u. 3. Aufl. Berlin 1910—1912.
Diogenis Laërtii De Vitis, Dogmatis et Apopthegmatis clarorum philosophorum libri decem. Ed. H. G. Hueber. Lipsiae 1828—1831.
Doering, A., Geſchichte der griechiſchen Philoſophie. Bd. II. Leipzig 1903.
Dugas, L., L'amitié antique. Paris 1914.
Dyroff, A., Über Ariſtoteles' Entwicklung. Feſtgabe zum 70. Geburtstag Georg Freiherrn von Hertling gewidmet. Freiburg i. B. 1913.
Eberlein, L., Die dianoëtiſchen Tugenden der Nikomachiſchen Ethik. Diſſ. Leipzig 1888.
Elser, K., Die Lehre des Ariſtoteles über das Wirken Gottes. Münſter i. W. 1893.
Eucken, R., Über die Methode und die Grundlagen der Ariſtoteliſchen Ethik. Pr. Frankfurt a. M. 1870.

Eucken, R., Ariſtoteles' Anſchauung von Freundſchaft und von Lebensgütern. Berlin 1884.

Farges, A., L'idée du devoir dans la morale d'Aristote. Revue Thomiste X. 1902.

Fechner, H. A., Über den Gerechtigkeitsbegriff des Aristoteles. Diſſ. Breslau 1855.

Ferber, J., Platos Polemik gegen die Luſtlehre. Zeitſchr. f. Philoſ. u. philoſ. Kritik. Bd. 148.

Filkuka, Die metaphyſiſchen Grundlagen der Ethik des Ariſtoteles. Wien 1895.

Garve, Chr., Die Ethik des Ariſtoteles überſetzt und erläutert. 2 Bde. Breslau 1798—1801.

Geyser, J., Die Erkenntnistheorie des Ariſtoteles. Münſter i. W. 1917.

Gillet, M., Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote. Essai critique. Fribourg, Suisse, et Paris 1905.

Glogau, G., De Aristotelis Ethicon Nicomacheorum notionibus quae sunt μεσότης et ὀρθὸς λόγος. Diſſ. Halis 1869.

Goedeckemeyer, A., Die Gliederung der Ariſtoteliſchen Philoſophie. Halle a. S. 1912.

Gomperz, H., Sophiſtik und Rhetorik. Das Bildungsideal des εὖ λέγειν in ſeinem Verhältnis zur Philoſophie des 5. Jahrhunderts. Leipzig und Berlin 1912.

— —, Die Lebensauffaſſung der griechiſchen Philoſophen und das Ideal der inneren Freiheit. Jena 1915.

—, Th., Griechiſche Denker. Eine Geſchichte der griechiſchen Philoſophie. 3 Bde. Leipzig 1903—1909.

Grant, A., The Ethics of Aristotle illustrated with essays and notes. 2 Bde. London 1874.

Greenwood, L. H. G., Aristotle Nicomachean Ethics. Book VI. Cambridge 1909.

Haecker, F., Das Einteilungs- und Anordnungsprinzip der moraliſchen Tugendreihe in der Nikomachiſchen Ethik. Berlin 1863.

— —, Beiträge zur Erklärung und Kritik des ſiebenten Buches der Nikomachiſchen Ethik. Pr. Berlin 1869.

Hardy, E., Der Begriff der Phyſis in der griechiſchen Philoſophie. Berlin 1884.

Hartenſtein, G., Über den wiſſenſchaftlichen Wert der ariſtoteliſchen Ethik. Ber. u. Abh. d. Kgl. Sächſ. Geſ. d. Wiſſ. Leipzig 1859.

Heath, T. L., On the probable order of composition of certain parts of the Nicomachean Ethics. Journal of Philology. XIII. 1885.

Heinze, M., Der Eudämonismus in der griechiſchen Philoſophie. Des VIII. Bandes der Abhandlungen der philologiſch-hiſtoriſchen Klaſſe der Kgl. Sächſiſchen Geſellſchaft der Wiſſenſchaften No. VI. Leipzig 1883.

— —, Ethiſche Werte bei Ariſtoteles. Des XXVII. Bandes der Ab-

handlungen der philologiſch-hiſtoriſchen Klaſſe der Kgl. Sächſiſchen Geſellſchaft der Wiſſenſchaften No. I. Leipzig 1909.
Heman, C. F., Des Ariſtoteles Lehre von der Freiheit des menſchlichen Willens. Leipzig 1887.
Hildebrand, H., Ariſtoteles' Stellung zum Determinismus und Indeterminismus. Diſſ. Leipzig 1884.
Hildebrandt, K., Platons Gaſtmahl. 3. Aufl. Neu überſetzt und eingeleitet. Leipzig 1912.
Hoepel, G., De notionibus voluntarii (ἑκουσίου) ac consilii (προαίρεσις) secundum Ariſtotelis Ethica Nicomachea (III, 1—7). Halis 1887.
Huber, S., Die Glückſeligkeitslehre des Ariſtoteles und des heiligen Thomas von Aquin. Freiſing 1893.
Jackson, H., On some passages in the seventh book of the Eudemian ethics attributed to Aristotle. Cambridge 1900.
Jaeger, W. W., Studien zur Entſtehungsgeſchichte der Metaphyſik des Ariſtoteles. Berlin 1912.
Jodl, Fr., Geſchichte der Ethik. I. 2. Aufl. Stuttgart und Berlin 1906.
Joël, K., Der echte und der Xenophontiſche Sokrates. 2 Bde. Berlin 1893—1901.
Kalchreuter, H., Die Μεσότης bei und vor Ariſtoteles. Diſſ. Tübingen 1911.
Kapp, E., Das Verhältnis der Eudemiſchen zur Nikomachiſchen Ethik. Diſſ. Berlin 1912.
Kaſtil, A., Die Frage nach der Erkenntnis des Guten bei Ariſtoteles und Thomas v. Aquin. Wien 1900.
— —, Zur Lehre von der Willensfreiheit in der Nicomachiſchen Ethik. Prag 1901.
Kaufmann, N., Zur Ariſtoteliſchen Ethik. Philoſ. Jahrb. XVII. 1904. S. 375 ff.
Kirchmann, J. H. v., Des Ariſtoteles Nikomachiſche Ethik. Überſetzt und erläutert. Leipzig 1876.
Koestlin, K., Die Ethik des klaſſiſchen Altertums. I. Tübingen 1887.
Kraus, O., Die Lehre von Lob, Lohn, Tadel und Strafe bei Ariſtoteles. Halle a. S. 1905.
Kriegbaum, S., Der Urſprung der von Kallikles in Platons Gorgias vertretenen Anſchauungen. Paderborn 1913.
Lafontaine, A., Le plaisir d' après Platon et Aristote. Etude psychologique, métaphysique et morale. 2. éd. Paris 1902.
Lasson, A., Ariſtoteles' Nikomachiſche Ethik ins Deutſche übertragen. Jena 1909.
— —, Einige Bemerkungen zur Nikomachiſchen Ethik. Bericht über den III. internationalen Kongreß für Philoſophie. Heidelberg 1909. 219 ff.
Loening, R., Die Zurechnungslehre des Ariſtoteles. Jena 1903.

Luthardt, Chr., Die Ethik des Aristoteles in ihrem Unterschiede von der Moral des Christentums. Leipzig. O. J.

— —. Die antike Ethik in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig 1887.

Maier, Heinr., Sokrates. Tübingen 1913.

Maillet, E., De voluntate ac libero arbitrio in moralibus Aristotelis operibus. Paris 1877.

Makarewicz, M., Die Grundprobleme der Ethik bei Aristoteles. Leipzig 1914.

Marshall, Th., Aristotle's Theory of Conduct. London 1906.

Meier, Matthias, Die Lehre des Thomas von Aquino De passionibus animae. Beiträge zur Geschichte der Philos. d. Mittelalters XI, 2. Münster i. W. 1912.

Meyer, Hans, Platon und die aristotelische Ethik. München 1919.

Michael Ephes. in Eth. Nicom. Ed. Heylbut. Berol. 1892.

Monsterberg-Muenkenau, S. de, De concentu trium Aristotelis de voluptate commentationum. Breslau 1889.

Muehll, P. von der, De Aristotelis Ethicorum Eudemiorum Auctoritate. Diss. inaug. Gottingae 1909.

Munier, J., Über einige Lehren der Nik. Ethik und ihre Beziehung zur Politik. Pr. Mainz 1858.

Muenzer, J., Die Ethik des Aristoteles und ihr Wert auch für unsere Zeit. Wien 1883.

Nielaender, Erläuterung des von Aristoteles in der nik. Ethik gegebenen Begriffes der Tugend. Pr. Herford 1861.

Nohl, H., Sokrates und die Ethik. Tübingen und Leipzig 1904.

Noetel, R., Quaestionum Aristotelearum specimen. Berol. 1862.

Ollé-Laprune, L., De Aristoteleae Ethices fundamento sive de eudaemonismo Aristoteleo. Paris 1880.

— — —, Essai sur la morale d' Aristote. Paris 1881.

— — —, Aristote. Morale à Nicomaque. Livre VIII (De l' amitié). Texte grec avec une introduction, un commentaire suivi, un résumé analytique et critique des livres VIII et IX. Paris 1882.

Olzscha, Fr. Th., Platons Tugendlehre als Kriterium für die Chronologie seiner Dialoge. Pr. Zwickau 1910.

Pansch, Chr., De Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum lib. VII, 12—15 et X, 1—5. Pr. Eutin 1858.

Perkmann, J., Der Begriff des Charakters bei Platon und Aristoteles. Pr. Wien. O. J. (1909?)

Piat, Cl., Aristote. 2. éd. Paris 1912.

Pohlenz, M., Aus Platos Werdezeit. Philologische Untersuchungen. Berlin 1913.

Prantl, C., Über die dianoëtischen Tugenden der Nik. Ethik des Aristoteles. München 1852.

Ramsauer, C., Zur Charakteristik der aristotelischen Magna Moralia. Pr. Oldenburg 1858.
Rassow, H., Forschungen über die Nik. Ethik des Aristoteles. Weimar 1874.
Rée, Paul, Τοῦ καλοῦ notio in Aristotelicis Ethicis quid sibi velit. Diss. Halis Saxonum 1875.
Reinhardt, K., Der Philebus des Plato und des Aristoteles Nik. Ethik Pr. Bielefeld 1878.
Ritter, C., Platos Gesetze. Darstellung des Inhalts. Leipzig 1896.
— —, Platons Staat. Darstellung des Inhalts. Stuttgart 1909.
— —, Neue Untersuchungen über Platon. München 1910.
— —, Platon. Sein Leben, seine Schriften, seine Lehre. I. München 1910
— —, Platons Dialog Phaidros. Übersetzt, erläutert und mit einem ausführlichen Register versehen. Leipzig 1914.
Ritter, H., Geschichte der Philosophie alter Zeit. 3. Teil. Zweite verbesserte Auflage. Hamburg 1837.
Rolfes, E., Aristoteles Nikomachische Ethik. Übersetzt und mit einer Einleitung und erklärenden Anmerkungen versehen. Leipzig 1911.
Schanz, M., Beiträge zur vorsokratischen Philosophie aus Plato. I. Heft: Die Sophisten. Göttingen 1867.
Schindele, St., Die Aristotelische Ethik. Darlegung und Kritik ihrer Grundgedanken. Philos. Jahrb. XV. 1902. 121—139. 315—330. XVI. 1903. 149—162. 380—395.
Schleiermacher, Fr., Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre. Sämtliche Werke. 3. Abteilung. Zur Philosophie. 1. Bd. Berlin 1846.
— —, Über die griechischen Scholien zur nik. Ethik des Aristoteles. Sämtliche Werke. 3. Abteilung. Zur Philosophie. 2. Bd. Berlin 1838.
— —, Über die ethischen Werke des Aristoteles. Literarischer Nachlaß Zur Philosophie. 1. Bd. Berlin 1835.
— —, Plato, Der Staat. Übersetzt. Durchgesehen und mit den Erläuterungen von J. H. v. Kirchmann in 3. Auflage herausgegeben von Th. Siegert. Leipzig 1907.
Schmidt, L., Die Ethik der alten Griechen. Berlin 1882.
Schneider, G., De causa finali Aristotelea. Berol. 1865.
— —, Das Prinzip des Maßes in der Platonischen Philosophie. Gera 1878.
Seidel, Fr., Intellektualismus und Voluntarismus in der platonischen Ethik. Diss. Weida i Th. 1910.
Siebeck, H., Aristoteles. 3. Aufl. Stuttgart 1910.
Spengel, L., Über die unter dem Namen des Aristoteles erhaltenen Ethischen Schriften, vorgetragen in der Sitzung der philosophisch-philologischen Klasse der k. bayer. Ak. d. W. den 24. April 1841.
— —, Aristotelische Studien. I. Nikomachische Ethik. Abhandlungen der k. bayer. Ak. d. W. I. Kl. X. Bd. I. Abt. München 1864.
— —, Aristotelische Studien. II. Eudemische Ethik, Große Ethik, Politik. Abhandlungen der k. bayer. Ak. d. W. I. Kl, X. Bd. III. Abt. München 1865.

Staeudlin, C. Fr., Geschichte der Moralphilosophie. Hannover 1822.
Stewart, J. A., Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle. 2 Bde. Oxford 1892.
Teichmüller, G., Neue Studien zur Geschichte der Begriffe. III. Heft. Die praktische Vernunft bei Aristoteles. Gotha 1879.
Thiel, E., Der ethische Gehalt des Gorgias. Diss. Breslau 1911.
Thomas v. Aquin, Kommentar zu den 10 Büchern der aristotelischen Ethik.
Trendelenburg, A., Historische Beiträge zur Philosophie. II. Berlin 1855.
Überweg, Fr., Das Aristotelische, Kantische und Herbartische Moralprinzip. Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik. N. F. 24. Bd. Halle 1854.
Überweg-Prächter, Grundriß der Geschichte der Philosophie des Altertums. 10. Aufl. Berlin 1909.
Walter, J., Die Lehre von der praktischen Vernunft in der griechischen Philosophie. Jena 1874.
Wegner, Fr., Die Verdienste der aristotelischen Ethik um das Prinzip der Persönlichkeit. Diss. Jena 1895.
Wehrenpfennig, W., Die Verschiedenheit der ethischen Prinzipien bei den Hellenen und ihre Erklärungsgründe. Pr. Berlin 1856.
Werner, Ch., Aristote et l' idéalisme Platonicien. Paris 1910.
Wilamowitz-Moellendorff, U. v., Platon. 2 Bde. Berlin 1919.
Wildauer, T., Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles. 1. Teil: Sokrates' Lehre vom Willen. Innsbruck 1877. 2. Teil: Platons Lehre vom Willen. Innsbruck 1879.
Willmann, O., Aristoteles als Pädagog und Didaktiker. Berlin 1909.
Wundt, M., Geschichte der griechischen Ethik. 2 Bde. Leipzig 1908—1911.
— —, Der Intellektualismus in der griechischen Ethik. Leipzig 1907.
— —, Griechische Weltanschauung. Leipzig 1910.
Zeller, E., Philosophie der Griechen. II 2. 3. Aufl. Leipzig 1879.
— —, Zu Aristipp. Arch. f. Gesch. d. Philos. 1. Jahrg. 1888.
Ziegler, Th., Die Ethik der Griechen und Römer. Bonn 1881.



Namenregister.



Sachregiſter.





